

# Livsmening, metaforik, nonsens och analytisk filosofi

AV MATS FURBERG

## I. Positionerna

### 1. Tre schematiseringar

Syntaktiskt är formuleringarna 'Har livet mening?' och 'Vilken mening har livet?' oklanderliga. Men hur står de sig semantiskt?

Troskuldens utgångspunkt är att ord-räckorna är utan innebördslig vank, formulerar genuina problem och ställer frågor som inte är besvärliga att fatta men väl att besvara. Troskuldens bekymmer är inte meningsteoretiska utan kunskapsteoretiska. Kanske kan vi aldrig få reda på huruvida livet är meningsfullt och inte heller vad mening det i så fall har; men Gud eller någon annan från mänskliga begränsningar fri allvetare kan besvara frågorna (eller, i en försiktigare version, skulle ha kunnat så göra om vederbörande hade existerat).

Långt från troskulden står positivismen. En positivist, sådan jag stipulerar honom, anser att en icke-tautologisk och icke-kontradiktorisk utsaga är meningsfull endast om den förmedlar något om den empiriska verkligheten. Denna empiriska verklighet är "i princip" intersubjektivt åtkomlig. Den kan "i princip" granskas av de fem sinnena förstärkta med vetenskaplig apparatur. Den låter sig "i princip" mäta och kvantifiera. Frågor om den är vetenskapligt respektabla endast om de inte tillåter andra svar än sådana som "i princip" kan bestyrkas med vetenskaplig metod; och mönsterbilden för vetenskaplig metod ger oss fysiken.

Positivismen är programmatiskt benägen tro att formuleringarna 'Har livet mening?' och 'Vilken mening har livet?' höljer en innebördslig intighet. För honom är de obskurantistiska redan av den anledningen att de inte förklarar i någon av hans två favoritinnebönder. Den viktigaste av dessa kan kallas förutsägelse/förklaring. Enligt denna förklaras ett fenomen genom en slutledning inom ett hypotetiskt-deduktivt eller probabilistiskt schema vilket är lika brukbart i förutsägelser som i förklaringar. Den andra och sekundära kan benämnas identifikationsinnebörden. Enligt denna förklaras ett fenomen genom att beskrivas, kanske i definitionsform, *i termer brukbara i en förutsägelse/förklaring*.<sup>1</sup> Livsmeningssökaren letar inte efter svar som förklarar i någon av dessa två inbördes relaterade betydelser.

Att de båda kontroversiella formuleringarna inte uttrycker vetenskapliga frågor går den troskyldige med på. Men de ställer likafullt frågor, anser han, och viktiga frågor. Detta bestrider min positivist. En fråga måste uttrycka en tanke; en tanke måste äga kognitiv mening; denna mening måste uttömmas av tankens verifikations- och falsifikationsbetingelser; men inga sådana finns i de nu aktuella fallen. Alltså uttrycker formuleringarna inga tankar. Det som ser ut som en livsfråga är i verkligheten

<sup>1</sup> En elegant presentation av och ett skarpsinnigt försvar för det positivistiska synsättet på förklaringar finns i del IV av Carl G. Hempel: *Aspects of Scientific Explanation* (New York, N.Y.: The Free Press, 1965).

ljud utan innebörd eller åtminstone utan kognitiv innebörd.

Den som låter som vore han i färd med att pejla den mänskliga tillvarons djup, säger sig min positivist, sysslar i själva verket sig själv ovetande med ett förkonstlat suckande och stånkande. Att så är avslöjas av att han inte ens för sig själv kan omtala vad han avser med nyckelorden 'liv' och 'mening', att han saknar en vetenskapligt godtagbar undersökningsmetod, att hans resultat inte kan intersubjektivt verifieras eller falsifieras och att han ställer sina föregivna problem i situationer som lika väl lämpar sig för suck och stånk. För positivisterna är troskuldens kunskapsteoretiska problem avvita: det finns helt enkelt inget kognitivt att få kunskap om.

Någonstans mellan dessa två positioner befinner sig tvehågsenheten. Inför frågeformuleringarna reagerar den tvehågsne ungefär som Alice efter läsningen av Jaberwocky: "Somehow it seems to fill my head with ideas — only I don't exactly know what they are!" (Och närheten till Lewis Carroll visar avståndet till Heidegger, Sartre och andra kontinentala grubblare som tycks anse att tankeklarhet och tanke-djup måste vara omvänt proportionella till varann.)

För tvehågingen känns det introspektivt bestickande att livsmeningssökaren inte kan formulera de resultat han eventuellt når och inte vet något vetenskapligt godtagbart sätt att verifiera eller falsifiera dem. Detta kommer honom att misstänka att frågorna är i någon mening illegitima. Vad värre är: han finner det dessutom introspektivt bestickande att sökaren inte ens för sig själv kan göra reda för vad han är ute efter, inte ens för sig själv kan knyta annat än de töcknigaste föreställningar till sina spösmål; och detta kommer honom att misstänka att positivisterna har rätt i att frågorna saknar kognitiv innebörd.

Å andra sidan tycks det honom nästan säkert att formuleringarna inte sällan uttrycker en frågande hållning, även om det är oklart vad hållningen är en hållning till. Honom förefaller ljudräckorna 'Har livet mening?' och 'Vilken mening har livet?'

inte bara vädja om tröst, ge utlopp för förtvivlan o.d. utan göra så p.g.a. något vi önskar veta eller tror oss veta eller ana om vår tillvaros grundvillkor. Han är i beråd om vilka föreställningar frasen 'livets mening' fyller hans huvud med. Inte heller förmår han översätta metaforiska svar på de föregivna frågorna till handfast prosa. Ändå misstänker han att sådant tal inte är innehållslöst. Vagt föresvävar honom att det står i ett sammanhang som gör det möjligt skönja med vad innehåll det bör fyllas.

Själv pendlar jag mellan positivism och tvehågsenhet. Å ena sidan hyser jag olust inför positivismen. Dess meningsteorier förefaller mig ohållbara, och dess syn på konfirmerbarhet liksom dess koncentration på vad Habermas kallar för tekniskt kunskapsintresse tycks mig trång och dogmatisk. Å andra sidan misstror jag min lust att med försonlig blick betrakta töcken och dunkel. Ty jag vet hur gärna jag vill att livsfrågor ska vara genuina frågor och hur ofta jag därför frestas anamma vagheter som efterhand har visat sig vara idel tankegrums. Positivismen med dess klarhetsideal och krav på handfasthet följer mig som det dåliga samvetet.

Den uppgift jag ställer mig i denna uppsats är att ge skäl tro att samvetet här som så ofta vid granskning har mer fel än rätt. Det finns skäl att förkasta några fundamentala positivistiska meningsförutsättningar. Därigenom framstår tvehågsenheten trots allt som den bättre berättigade hållningen.

Innan jag griper mig verket an krävs dock ytterligare en positionsbestämning.

## 2. Vid och trång analytisk filosofi

Med 'analytisk filosofi i vid mening' förstär jag en verksamhet som består i att blottlägga förefintliga begrepp och begreppssammanhang, att kritiskt granska dem och deras poäng, att föreslå att de för vissa syften skärps, omformas eller helt förkastas samt slutligen att skapa nya begrepp för gamla eller nya syften.

Vore detta nog skulle de flesta tänkare i den västerländska filosofihistorien bli ana-

lytiska filosofer i vid mening, så jag tilllägger ytterligare en klausul: den vida analytiska filosofin utmärks av en känsla för det konkreta och partikulära, en misstro mot abstrakta, högtflygande generaliseringar och en insistens att även den spekulativa tanken bör förankras i påtaglig och gärna också alldaglig erfarenhet.<sup>3</sup>

Den vida analytiska filosofins företrädare, t.ex. Frege, Russell, Moore, Carnap, Wittgenstein (både d.ä. och d.y.), Wisdom, Ayer, Austin och Quine, instämmer alla i Sokrates' ironiska gratulationer till den som tror sig invigd i de stora mysterierna innan han är invigd i de små som konstituerar dem. Alla har de en benägenhet att tycka att skillnader är viktigare än likheter. Alla misstror de det oklara, grandiosa, odetaljerade; ty alla känner de dess lockelser och vet att stora lass stjälpas av små tuvor.

Med 'analytisk filosofi i trång mening' — somliga skulle kanske säga 'i egentlig mening' — förstår jag en verksamhet som går ut på att spjälka upp eller sönderdela ett begrepp i dess beståndsdelar ("same-level analysis") eller i dess "yttersta" beståndsdelar ("new-level analysis"). I dess klassiska form hos Russell, *Tractatus*-Wittgenstein, den tidige Moore och den tidige Wisdom förbinds den med positivistiska meningsföreställningar. Den överges till förmån för en mer kartläggande eller blottläggande filosofiform när man tar itu med begrepp som förefaller en fundamentalt enkla, omöjliga att sönderdela — tänk t.ex. på Moores brottningar med begreppen godhet och existens!<sup>4</sup>

Den trånga analytiska filosofin dog i slutet av 30-talet; men i åtskillig vid analytisk filosofi finns i praxis om än inte i teorin kvar en positivistisk dragning. Man är olustig inför sådana icke-matematiska och icke-logiska frågor som inte anknyter till "de exakta vetenskaperna" och inte verkar tillåta svar som i princip kan intersubjektivt styrkas.

Förhållandet till "kontinentala" tankeriktningar är därför inte hjärtligt. Det är dock mer kylslaget till existentialism än till hermeneutik som ju är framvuxen ur en inomvetenskaplig tradition, även om de texttol-

kande disciplinerna ligger långt ifrån ett positivistiskt vetenskapsideal. Förhållandet är också svalare till hermeneutik än till marxismen med dess många rottrådar till inomvetenskapliga traditioner av även naturvetenskaplig art. Samtliga de "kontinentala" tankeriktningarna innehåller intersubjektivt svårkonfirmerade element, men dessa förekommer ymnigast inom existentialismen.

1.3. *Avstamp*. I den mån jag är något annat än rätt och slätt skriftställare med förkärlek för existentiella temata är jag analytisk filosof i vid mening. Ingen annan tankeriktning som har gått under namn av filosofi förefaller mig ha tillnärmelsevis samma klarhet, stringens och tillförlitlighet. Att utan bärande skäl överge analytisk plägsed är för mig ett intellektuellt svek, en kapitulation för oförnuftets och tankeoredans lockelser.

Dock finns det brister i analytikerns utrustning. De "kontinentala" riktningarna betonar bl.a. att filosofisk självreflektion ändrar både tänkare och tankeprodukt, att traditioner (omfattande även vanor, institutioner o.d.) bör dras fram och granskas samt att filosofins "yttersta" syfte är en frigörelse som går utöver blott och bart insikt.<sup>4</sup> Analytikern instämmer men har ofta

<sup>3</sup> Tilläggs klausulen är tagen från ett opublicerat manuskript av Keith Graham. Graham menar emellertid att den karakteriserar "the empiricist cast of mind".

<sup>4</sup> En översikt finns i J. O. Urmson: *Philosophical Analysis — Its development between the two world wars* (Oxford: Oxford University Press, 1956).

<sup>4</sup> Kanske företrädesvis så att man i självbesinning försöker omforma det som ursprungligen är endast kausalt förklarbart beteende hos en själv och andra till förståeligt, av skäl styrt handlande. Denna omformning är måhända vad den unge Marx till en del avsåg med den naturens humanisering som samtidigt är människans naturalisering. Se Karl Otto Apel i Karl Markus Michel (utg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a.M.: Surkamp Verlag, 1971), särskilt ss. 43—44.

En i sammanhanget viktig distinktion mellan naturkausalitet och tvångskausalitet (Zwangskausalität) antyder Hans Joachim Giegel i uppsatsen "Reflexion und Emanzipation", även den i Michels antologi, ss. 252—253.

i praxis varit mer inriktad på tankeresultat än på självreflektion, mer beskrivit och kritiserat traditioner inom ett snävt intellektuellt område än relaterat det området till ett större sammanhang och sett sin uppgift mer som den att skapa insikt än att förbereda någon annan frigörande handling; och den diakrona aspekt som är väsentlig för talet om självreflektion, om hermeneutisk cirkel och om dialektik har han mestadels lämnat åt sidan.

Mig förefaller dessa brister allvarliga. Men de kan, tror jag, avlägsnas ifall marxistiska, existentialistiska och hermeneutiska flöden bidrar till den analytiska, filosofiskt så överlägsna strömmen. Därvid måste dock denna bringas att bitvis ändra färd.

Ett sätt att ta itu med den uppgiften kan vara att undersöka innebörden eller frånvaron av innebörd i formuleringar som ser ut som frågor om livets mening. Det är *en* bakgrund till min skrift *Allting en trasa?* En bok om livets mening (Lund: Doxa, 1975). Det problem jag där vill skapa klarhet i är inte primärt huruvida livet har mening och vad mening det i så fall har, även om boken innehåller sådana avsnitt. Nej, huvuduppgiften är att se efter om man *med analytiska grepp* men med utnyttjande av tankestoff från "kontinentalt" håll kan visa att en tvehågsen inställning till frågeformuleringarna är bättre berättigad än ett positivistiskt avvisande av dem som illusoriska. Detta är uppgiften även här.

## II. Organonteorier och nonsens

### 1. Wittgenstein

Under 30-talet börjar Wittgenstein attackera namnteorin om mening.<sup>5</sup> Ord är inte meningsfulla emedan de "står för" något som konstituerar deras mening och är inte meningslösa emedan de saknar sådan referens. De är meningsfulla emedan de brukas på vissa konventionsbundna sätt och meningslösa emedan någon brukar dem i strid mot dessa kanske aldrig medvetandegjorda och explicit formulerade konventioner.

Ett yttrande är inte meningsfullt emedan det är sant eller falskt. Ej heller är det non-

sens emedan det är ingetdera. Ett yttrandes meningsfullhet eller meningslöshet är avhängigt av om det brukas konventionsreglerat samt, för paradoxala uttryckssätts vidkommande, av lättheten att se en icke-standardiserad förbindelse mellan avvikande språkbruk och rådande konventioner.<sup>6</sup>

I ett försök att bryta namnteorins makt över sinnena manade Wittgenstein oss att söka användningen, inte meningen. Han identifierade dock aldrig de två, även om han t.ex. i *Philosophische Untersuchungen* § 23 kommer identifikationen snubblande nära.

Wittgensteins maning framhäver truismen att det är människor som använder ord. Människor växlar språkbruk och språkaktiviteter i takt med att levnadsförhållanden, samhällsvillkor och allmänskultur förändras. Ett studium av hur ord får och bibehåller och förlorar sin användning går hand i hand med ett studium av en "livsform", och en livsform har bl.a. historiska betingelser. Förhäxade av tidlösheten i aritmetikens språk, i *Principia Mathematica*s symbolik och i fysikens formler<sup>7</sup> hade positivisterna angripit analytiska problem som om dessa låge utanför rum och tid. Även undersökningen av hur föregivna nonsensyttranden brukas, av hur termerna i dessa hänger ihop med andra termer och av den nytta dessa bruk och sammanflätningar äger idkades ofta så att det var oklart om man tänkte sig att studiet gällde tidliga eller tidlösa feno-

<sup>5</sup> Av utrymmesskäl har här ett längre parti måst uteslutas, som handlade dels om den logisk-positivistiska verifikationsprincipen, dels om den typ av "funktionsanalys" som bl.a. utvecklats för värdesatsers vidkommande av de logiska positivisterna, och som också Anders Jeffner närmar sig i sin *The Study of Religious Language* (London: SCM Press, 1972).

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein: *The Blue & Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1958), skrivna 1933—35; samt *Philosophische Untersuchungen* (Oxford: Basil Blackwell, 1953) vars del I var färdig 1945 och del II 1949.

En annan tidig attack mot namnteorin är J. L. Austins "The Meaning of a Word" från 1940, omtryckt i *Austins Philosophical Papers* (Oxford: OUP, 1961, utökad upplaga 1970).

<sup>7</sup> Symptomatiskt nog ansågs studiet av fysikens historia vetenskapsfilosofiskt irrelevant.

men. För diakroni fanns en nästan programmatisk likgiltighet. Att ägna sig åt moraliska eller religiösa eller estetiska föreställningars historia, åt vissa därtill hörande termers långsamt upphörande bruk och andras uppkomst och utveckling, åt uppdykandet av nya termsammanflätningar och upplösandet av gamla — sådant föll inte ärkepositivisten in, och inte heller att söka ett rationale till dessa förändringar.

Detta karakteristiska historiska ointresse blev underligt för den som tog Wittgensteins språksyn på allvar. För honom började existentialistens och än mer hermeneutikernas och marxistens tal om vår och vår begreppsbildnings nedsänkthet i historien och förbindelse med praxis få en appell som positivisten hade varit filosofiskt döv för.

Den wittgensteinska språksynen hade dock sina egna besvär. Snabbt visade det sig att kärnbegreppet användning har alltför många användningar för att tjäna ett gott meningsteoretiskt syfte. Det förefaller möjligt att använda språk konventionsbundet och ändå säga ting som i någon vardagsbemärkelse saknar innebörd; och en filosofisk huvuduppgift från Xenophanes' och Sokrates' dagar har varit att kritisera sådant tal och finna en prövosten som skiljer det från ett med innebörd. Om positivisternas meningsbegrepp var alltför snävt, hotade det wittgensteinska att bli obrukbart vitt.

## 2. Austin

Organonteorier efter Wittgenstein har innehållit åtskilliga förslag att sortera användningar av 'användning'. Det kanske genomslagskraftigaste inkastet är J. L. Austins *How to Do Things with Words* (Oxford: OUP, 1962 och 1975) med uppdelningen av hela yttranden — inte av enskilda ord inom yttrandet — i en lokutionär, en illokutionär och en perlokutionär dimension.<sup>8</sup>

Austins grundtanke är enkel: Sortera bruken av yttranden i två högar, den ena innehållande enbart användningar enligt inomspråkliga konventioner, den andra innehållande användningar som för utomspråkliga syften utnyttjar de förra. Finsortera där- efter den första högen.

Anta att du och jag har bullat upp i det gröna när en best uppenbarar sig i lunden. Du säger: 'Det där är en tjur'. Du avser att yttra dig på svenska och du gör så utan taldefekter e.d. Jag kan svenska, har inget fel på hörseln och uppfattar din talström fonetiskt oklanderligt. Du kan då enligt Austin bruka yttrandet ditt på tre slags sätt, där de senare slagen (i detta exempel, inte generellt) omsluter de tidigare:

(a) Du kan hel enkelt utpeka en viss del av faunan och om den delen predicera tjuregenskaper. Detta är yttrandets *lokutionära* aspekt (av latinets *locutio*).

(b) Du kan dessutom *varsko* mig om att en tjur befinner sig i vår närhet eller (vilket är något annat) *varna* mig för den e.d. I yttrandet (*in locutionem*) gör du därvid något som går utöver att blott och bart predicera något om en viss referent. Detta ytterligare något är yttrandets *illokutionära* aspekt.

(c) Slutligen kan du skrämja mig e.d., som en effekt av att jag förstår vad du lokutionärt och/eller illokutionärt säger. *Genom* yttrandet (*per locutionem*) gör du då något som går utöver vad du i (a) och (b) har uttått. Detta överskott utmärker yttrandets *perlokutionära* aspekt.

Austin påpekar nu att frågan om du har lyckats med (a) redan är besvarad. Stipulerat är att vi båda kan svenska, att du yttrar dig på det språket, att din ljudräcka är utan fonetisk vank och min hörsel god; och därmed är ditt yttrande lokutionärt perfekt. Öppet är däremot om du har lyckats med (b). Jag kan fortfarande vara i ovisshet om hur det du säger ska illokutionärt uppfattas. Men du kan hjälpa mig genom att inleda med t.ex. 'Jag varskor dig att' eller 'Jag varnar dig att'; och detta gör ditt yttrande illokutionärt perfekt. Ja, det vore lokutio-

<sup>8</sup> Jag förbigår det austinska begreppet performativitet som står i svårutredda förhållanden till illokutionariteten. Av de många försöken att klarlägga performativitetsbegreppet har det mest övertygande men inte det enklaste gjorts i Thomas Wetterström: *Intention and Communication* (under utgivning). Se även del 3, särskilt kap. 19, i Nils Kristian Sundby: *Om normer* (Oslo: Universitetsforlaget, 1974).

närt och illokutionärt perfekt även om jag hörde dåligt. Ty den lokutionära och den illokutionära dimensionen bestäms inte i termer av vad *jag* eller överhuvud någon individuell adressat uppfattar utan i termer av (i detta fall) svenska språkets konventioner.

Annorlunda är det med (c). Ifall du lyckas skrämma mig, är din framgång avhängig inte bara av att du brukar orden enligt svenskans konventioner och att jag uppfattar dem utan dessutom av min personlighet: av min tro på dig och dina agrikulturella insikter samt av min räddhåga. Den perlokutionära dimensionen bestäms alltså delvis i termer av den individuella adressatens mer eller mindre idiosynkratiska responser, responser som består i annat än ren förståelse av vad som lokutionärt och illokutionärt sägs. Dessa responser ligger därmed utanför det språkligt konventionella i yttrandet. Det är poängen med att säga att det du gör gör du *genom* och inte *i* yttrandet.

### 3. Organonteorier, mening och poäng

Med Austins kvast kan man börja sopa inom organonteorin. Skillnaden mellan (a) och (b) å ena sidan och (c) å den andra är hjälpligt tydlig. Den går mellan inomspråkliga konventioner och bruk av dessa för utomspråkliga syften.

De inomspråkliga konventionerna tycks mig konstitutiva för det vi till vardags kallar meningen *hos* ett yttrande. De utomspråkliga utnyttjandena har att göra med vad jag utan definition har kallat meningen *med* ett yttrande eller yttrandets poäng.

Jag förordar att organonteorin inskränks till (a) och (b), alltså till den lokutionära och den illokutionära dimensionen. Det ger en någorlunda brukbar meningslära där inte allting flyter och där inte ord skiftar innebörd lika flinkt som deras omgivning växlar. Även denna teori kan dock bli alltför nonsensvänlig; men den farhågan ska jag inte vädra här.

Om skillnaden mellan lokutionaritet och illokutionaritet å ena sidan och perlokutionaritet å den andra är någorlunda tyd-

lig, kan detsamma inte sägas om avgränsningen av lokutionaritet från illokutionaritet. Möjligen låter Austin det senare begreppet täcka så olika fenomen att ingen god definition kan åstadkommas.

Hur man än ställer sig till den saken förefaller det klart att distinktionen mellan t.ex. påståendekvalitet och imperativkvalitet är ett typexempel på en distinktion inom illokutionaritetens område och inte får förväxlas med talarintenderad och/eller åhörarvållad poäng. 'Var snäll tvätta dig om händerna!' är illokutionärt distinkt från 'Du är smutsig om händerna'. Båda yttrandena kan brukas för att få adressaten till tvättfatet. Att de har samma perlokutionära syfte gör dem emellertid inte i någon ordinär betydelse meningsidentiska.

## III. Metaforik<sup>9</sup>

### 1. Metaforik och nonsens

Tal om livets mening, liksom om andra existentiella temata, blir gärna metaforiskt, i Pauli epistlar såväl som i Fredmans. Och metaforer är semantiskt problematiska.

Vad jag vill dryfta är inte 'Kan en metafor stundom *utpeka* något som är utsägligt, något som inte kan fångas i ord?'. Ett jakande svar på den frågan skulle inte ta fasta på något egenartat för goda metaforer. Egennamn, pronomen, pronomina adverb — alla är de sådana att de nyttjas att nagla fast något unikt: något som är just det här och inte det där, hur lika det här och det där än må vara. Och det unika kan inte utsägas, ty utsäganden måste använda sig av termer som förmår beskriva mer än ett föremål.

Nej, min fråga är den kinkigare 'Kan en metafor M stundom säga något som är språkligt meningsfullt men som inte kan uttryckas annat än genom endera M eller någon annan metafor?'

<sup>9</sup> Idéerna i denna del har grott ur samtal med Per Block i anslutning till metaforavsnittet i hans artikel "Det teologiska dilemmat" i Svensk teologisk kvartalskrift (1973).

Det mönstergillt meningsfulla språket är för positivisten ett språk bestående av meddelanden om empiriska sakförhållanden. Dess syntaktiska form är företrädesvis indikativsatsens. Det som uttrycks i detta s.k. *stenospråk*<sup>10</sup> är alltid en proposition och alltid något sant eller falskt. Vidare kräver han att stenospråket är entydigt och precist.

Min positivist tänker sig att den metafor som inte kan stenospråkligt parafrastras är nonsens. Kanske värdefullt nonsens, nonsens som emotionellt berikar vår tillvaro. Men nonsens.

Min troskyldige har den naiva synen att metaforer stundom har en mening som inte kan fångas i stenospråk. De goda metaforerna kan måhända bitvis parafrastras men är till sin kärna artegna.

Min tvehåging ser skäl för båda uppfattningarna men hyser störst sympati för troskuldens.

## 2. En metafor teori

Jag tror att den modifierade organonteorin kan tillämpas så att troskulden räcks en hjälpande hand.

2.1. *Konnotation och denotation.* Den idé jag vill utveckla gäller endast ord som har både mening och referens eller i J. S. Mills terminologi — som olyckligtvis avviker från den inom t.ex. litteraturvetenskap gängse — både konnotation och denotation.

Ta ordet 'äpple'. Det *konnoterar* de egenskaper som är nödvändiga och tillräckliga för att definiera begreppet äpple; och det *denoterar* alla enskilda äpplen. Dessa har förstås fler egenskaper än dem som ingår i konnotationen.

Min tanke är att i de metaforer som intresserar mig fäster konnotationen, uttryckets normalmening, vår uppmärksamhet vid vissa föremål och att metaforverksamheten sätts igång genom att man tar fasta på det därmed *denoterade* och på associationer kring detta.

2.2. *Normalmeningens oumbärlighet.* Skilj med hjälp av II.3. ett yttrandes mening från

dess poäng. Utvinn från yttrandemeningen meningen hos en enskild fras, f, genom studier av de inomspråkliga bidrag f normalt levererar till meningen hos de yttranden i vilka f förekommer.

Denna normalmening är inte avhängig något positivistiskt meningskriterium. Det kan dessutom hållas isär från metaforiska bruk, dvs. bruk där f inte ger sitt normala inomspråkliga bidrag.

Normalmening är förhållandevis bestående. Från normalmeningen utgår metafor-skaparen; till den anknyter uttolkaren; vid den börjar drevet efter metaforens innebörd.

Det synsätt jag förespråkar koncentrerar sig inledningsvis på uttolkaren och hans problem. Det honom viktiga är att det föreligger en avvikelse från vanligt språkbruk, att avvikelsen har (föranalytisk) mening och att den meningen på något vis V hänger ihop med normalmeningen. Det han jagar är V. Väsentlig i detta skede är alltså inte talarintentionen utan den relation mellan normal- och metaforförekomst som *för uttolkaren* skänker bildspråket mening.

Låt uttolkaren finna att metaforens innebörd-för-honom beror på de ingående ordens normaldenotation och på de associationer som denna sätter i spel. Låt honom i samspråk med kamraterna utmönstra andra tolkningar än dem som i hans kulturkrets är någorlunda vanliga. Lyckas han med dessas hjälp ge det avvikande uttrycks-sättet både mening och poäng anser han sig ha klargjort V.

En rad ur "Sökaren" i Erik Lindgrens *Sviter* lyder: "jag söker en tyngd med vingar och ett djup av sol". Du tolkar den inte genom att först uppfatta poängen. Den *kan* du inte uppfatta utan en hum om meningen. Nej, du börjar med standardmeningen hos 'tyngd', 'vinge', 'djup' och 'sol', trevar bland de i vår kultur normala associationerna kring de fenomen som ordens standardmening denoterar, får med dessas hjälp en

<sup>10</sup> Philip Wheelwright: *The Burning Fountain — A Study in the Language of Symbolism* (Bloomington: Indiana University Press, 1954), s. 3 och här och där.

aning om i vilken riktning räckans poäng går, cirklar hermeneutiskt tillbaka till utgångspunkten och tilldelar orden en metaforisk innebörd.

Den metaforinnebörden har danats genom förbindelserna mellan (a) standardmening, (b) normalassociationer kring det i standardmeningen denoterade samt (c) anad poäng med raden och med dikten som helhet.<sup>11</sup>

Eftersom (b) och (c) är utomspråkliga, kan metaforinnebörden inte återföras på någon kombination av de ingående uttryckens normala språkliga mening. Likväl är standardmeningen den språkligt fasta punkt som krävs om en metaforinnebörd ska kunna kommuniceras, ty utan (a) kan mottagaren inte veta vilka associationskretsar som är relevanta; inte heller kan han ana räckans poäng.

Den metaformening som nu skyntar är publik. Normalmeningen är gemensam för alla inom språkgemenskapen; normalassociationerna är *ex hypothesi* gemensamma för de flesta; poängen är mindre den som metaforskaren avser än den som (a) och (b) medger. Därmed är relativiseringen till en viss uttolkare upphävd. Den signifikans det bildlika uttryckssättet tillmätts har blivit subjektсанonymt — ett nödvändigt villkor för språklig mening.

### 3. Parafraseringstesen

Hittills har den metafor-teori jag vill slå ett slag för inte sagt något som strider mot positivistens åsikt att en stenopråkligt icke återgivbar metafor är nonsens.

För argumentets skull förutsätter jag i 3.1 och 3.2 att närhelst en metafor fungerar för en adressat kan denne i princip fullständigt översätta den till stenopråk.

Detta tillmötesgående innebär dock inte att positivisterna har rätt i det som för honom är huvudsaken. Tvärtom: i allo har han fel.

3.1. *Det subliminala.* Från parafraseringstesen följer inte att man alltid aktuellt kan parafrasera metaforen. Det kan finnas endast subliminalt uppmärksammade men

väsentliga förbindelser mellan sakled och bildled.

Denna möjlighet blir kanske särskilt viktig när metaforen hör en äldre tid till. Då uppstår sådana problem som 'Kan man tänka sig att de typer av associationer som vi utnyttjar när vi idag tillerkänner metaforen mening förekom inom den kultur där den blev till? Eller att dess upphovsman hade de associationerna?'

Anta att frågorna besvaras nekande. Metaforen har ändrat innebörd. Vi som vill veta t.ex. vad ett metaforiskt uttalande om livsmening har betytt vill dock ha reda på den gamla innebörden. Är det möjligt att nå den? Kan de relevanta associationskretsarna återskapas?

Tillich's idé om att det han kallar symboler har egenliv och inte kan skapas utan växer, lever och dör på egen hand<sup>12</sup> tar upp dessa problem. Vad han säger blir i mitt tycke förstaeligt och viktigt om det tänks gälla subliminala förbindelser anknyttande till drag i kommunikanternas "livsform":

Att likna Gud vid en kung eller en herde aktiverade på gammaltestamentlig tid associationskretsar som man förmodligen inte kunde göra reda för men som låg delvis i och delvis under medvetandeytan hos nästan varje Israels barn. De associationskretsarna är främmande för en kultur där en kung är en kraschanprydd brobandsavklippare och middagsätare och en herde ett pittoreskt fotograferingsobjekt.

Vid skiftet av levnadsform förmedlar de gamla metaforerna allt mindre av sin ursprungliga innebörd. Denna måste återerövas av den gren av litteraturvetenskapen som sträcker sig över det förgångna; och

<sup>11</sup> Här börjar nästa steg i den hermeneutiska processen. Metaforskarens avsikt blir relevant. Misstänker du att den poäng du har funnit inte är Lindegrens, misstänker du inte bara att du inte har förstätt honom utan att du inte har förstätt metaforen. (Men du *kan* hävda att det är Lindegren som inte har förstätt den. Metaforer är inte på stipulationers sätt under avsändarens kontroll.)

<sup>12</sup> Paul Tillich: "Symbols of faith" i hans bok *Dynamics of Faith* (1957); här anförd från George L. Abernethy & Thomas A. Langford (utg.): *Philosophy of Religion* (New York: The Macmillan Company, 1962), s. 358—359.



under den grenen sätter sig knappast min positivist. Men troligen kan ingen historiker blåsa liv i glöderna efter den föreställnings- och erfarenhetsvärld som var bildspråkets bränsle. Inte heller är det lätt att hitta nya metaforer som övertar de gamlas roll.

Själv tror jag att en god metafor i hög grad arbetar med subliminala förbindelser. Är det så, rubbas inte positivismen: en viss metafor M kan visserligen inte aktuellt parafraseras, men det är likafullt i princip möjligt att så göra — i princip möjligt försätta sig till en herdekultur e.d. Dock har han berövats argumentet att *eftersom* den troskyldige eller tvehågsne inte förmår parafrasera M, så *måste* M vara nonsens.

3.2. *Det enhetliggörande.* En god metafor sammanför en mängd olika förbindelser mellan sakled och bildled till en enhet. Låt 'R' vara namn på denna enhetsskapande relation som jag inte förmår ytterligare karakterisera.

Anta att R är vad som gör en metafor till mer än en utsmyckning, skänker den djupmening. En god metafor förefaller just sammansmältande. När döden hos Bellman är en faslig björn är den inte å ena sidan en raggig, stinkande, klumpig best med tolv mans styrka och å andra sidan en arg-sint fordringsägare. Den är en best med fordringsägarens rättigheter och en fordringsägare med björnens styrka och bestialitet. De associationskretsar metaforen aktiverar genomtränger och påverkar varann.

Förhåller det sig så, tycks det sannolikt att fastän metaforen *ex hypothesi* kan översättas till stenospråk går därvid R förlorad eller blir obeaktad. Vad man kommer åt är Rs "argument", dvs. de olika delrelationerna mellan sakled och bildled; och kanske får man inte ens fatt i alla de under medvetandeytan liggande associationskretsarna. Den enhetsskapande relationen R lämnas däremot därhän eller förutsätts.

Om det nu är R som skapar djupmening, tycks påståendet att goda metaforer är oöversättliga vara mer sant än falskt. Åsikten att de är *sui generis* förefaller då inte orimlig. Deras arthenhet behöver inte göra dem obegripliga eller nonsensartade.

3.3. *Det oöversättliga.* Mitt hittillsvarande argument har varit att parafraseringstesen inte medger slutsatsen att varje stenospråkligt aktuellt oåtergivbar metafor är nonsens. Det är nu dags att granska själva tesen.

Låt oss t.v. ignorera metaforer och tänka på översättningar från ett naturligt språk S till ett annat naturligt språk S'. Låt S innehålla en term t med en viss konnotation och ett visst denotationsområde. Måste det i S' finnas någon term eller termkombination med samma konnotation och denotationsområde?

Naturligtvis inte. S och S' kan t.ex. segmentera världen olika. Möjligt är då att ingen segmentering eller kombination av segmenteringar i det ena språket ens grovt svarar mot en viss segmentering i det andra. Är ett nödvändigt villkor för en god översättning det att den återgivande frasen har ungefärligen samma konnotation och samma denotationsområde som t kan kanske t inte översättas till S', så som S' faktiskt ser ut.

En illustration: Ordet 'Spiel' har i vardagstyskan stor bredd. Strikt konventionella aktiviteter med kortlekar, schackpjäser och dambrickor, mindre detaljerat konventionsstyrda aktiviteter som t.ex. teaterföreställningar, idrottstävlingar, krocket, folkdanser, gömma ringen, sista paret ut; sällskapslekar såväl som lekar som inga andra regler har än *dem de får under lekens gång* — alla täcks de av 'Spiel'.

Varken engelskans 'game' eller svenskans 'spel' har ett så vitt spektrum.<sup>13</sup> Gör vi det osäkra antagandet att ordparet 'game'/'play' eller 'spel'/'lek' tillsammans svarar mot det tyska ordet, är det likafullt klart att innebörden hos 'Spiel' för en tysk är en annan än den som alternationen 'spel eller lek' och konjunktionen 'spel och lek' har för en svensk. Tyskan för ihop till en enhet vad svenskan åtskiljer; och detta ger en subtil men dock meningsdifferens. Den tyska termen kan inte helt översättas till

<sup>13</sup> Den engelsman eller svensk som inte beaktar denna skillnad får ofta svårigheter med Wittgensteins begrepp Sprachspiel. Endast formella språk uppvisar viktiga likheter med spel.

svenska eller engelska. Det följer inte att den är oförståelig för en svensk eller engelsman. Att förstå ett begrepp är inte det samma som att "i princip" förmå att på modersmålet restlöst återge begreppet.

Övergår vi till inomspråklig översättlighet kan positivisterna inte styrka sin parafrastringstes med någon generell lära om att en fras vars mening inte kan återges med andra ord inom språket måste vara nonsens. Att ett visst svenskt ord inte kan parafrastras med eller översättas till andra svenska ord är inget skäl att tro att ordet ifråga är meningslöst. Långt ifrån alla ord har synonymer.

Metaforteorin i III.2.2 gör parafrastringstes en föga rimlig även för bildspråks vidkommande. De för metaforiken viktiga associationerna är utomspråkliga liksom även poängen. Man kan därför inte begära att metaforering restlöst ska kunna återföras till de ingående uttryckens normalmening. Att normalmeningen är den kommunikativt oundgängliga utgångspunkten innebär inte att metaforen inte kan ändra betydelse i såväl denotations- som konnotationssavseenden.

Anta att i nusvenskan ordet 'tyngd' bl.a. konnoterar egenskapen E och i sitt paradigmatiske denotationsområde har fenomenen  $f_1 \dots f_n$ . I vårt hermeneutiska cirklande kommer vi emellertid fram till att i "Sökaren" måste 'tyngd' visserligen denotera  $f_3 \dots f_n$  men inte rimligen kan denotera  $f_1$  och  $f_2$ ; vidare bör även fenomenen  $g_1 \dots g_n$  ha ryckts in i det i dikten paradigmatiske denotationsområdet. De nu uteslutna  $f_1$  och  $f_2$  har ju E, och de nu inneslutna  $g_1 \dots g_n$  har ju inte E. Alltså kan lindegrendenotationen hos 'tyngd' inte vara den normal-språkliga.

Vid trevandet efter den nya konnotationen utgår vi från att diktaren tror sig ha skönjt en enhetskapande relation mellan de lindegrendenoterade fenomenen, en relation som gör det rimligt att föra ihop dem till en grupp. Det enhetsgörande är uppenbarligen inte E. Kanske vill diktaren övertalningsdefiniera genom att lyfta fram andra egenskaper som brukar finnas hos sådant som har E och göra dem viktigare

än E. Sannolikare är att hans bruk av ordet 'tyngd', ett ord som normalkonnoterar E, vittnar om att han far efter något som minner om E eller om olika ting som gemensligen associeras med E.

Här behöver det hermeneutiska resonemanget inte föras vidare. Ty mitt syfte är endast att visa att från det förhållandet att orden i metaforen inte har samma mening som tidigare inte följer att de endera saknar mening eller (vilket från kommunikationssynpunkt kan komma på ett ut) har en för uttolkaren okänd mening.

Kanske förledd av drömmen om (det stenotypiska) idealspråket, dvs. det som redan innehåller varje tänkbar ordmening och därmed står över tid och samhällelig förändring, förnekar min positivist möjligheten av att skapa något vars innebörd går utöver det meningsmaterial det har skapats av. Men hans parafrastringstes saknar substans. I och med att vi känner förskjutningsprinciperna inom metaforiken kan vi följa meningsändringar och meningstillförelse och få grepp om den nya innebörden. Att denna inte kan översättas till den gamla blir varken förunderligt eller nonsensavslöjande.

Alla mänskliga språk har en begränsad ordmängd. Alla talare behöver någon gång säga något som deras språk saknar standarduttryck för. Alla oförstenede språk har mekanismer som gör det möjligt att med hjälp av ordförrådets standardmening och av talsituationen skapa nya innebörder. Metaforskaparen utnyttjar en av dessa mekanismer. Jag har försökt visa på den meningsteoretiska möjligheten att han säger något språkligt meningsfullt men "i princip" stenopråkligt översättligt.

Det återstår att göra troligt att metaforiskt och oparafraserbart tal om livets mening är begripligt. Sådant måste undersökas från fall till fall. Men känslan att det stundom är begripligt behöver inte ge den tvehågsne dåligt samvete och få honom att känna sig som en ljusets fiende. Han har teoretiska skäl att tro att en sådan mening är möjlig, trots positivistens knorranden.

## IV. Livsmening och analytisk organonfilosofi

Bidrar det hittills sagda till bättre kunskap om vilka idéer formuleringarna "Har livet mening?" och "Vilken mening har livet?" fyller huvudet med?

Nej och ja. Vad de abstrakta resonemangen om organonteorier och metaforik går ut på är följande:

Det är möjligt att adekvata svar på livsmeningsfrågorna tar form av utsagor utan sanningsvärde. Sannolikt är en del sådana svar metaforiska och trotsar stenospråkliga parafrauseringar.

Än sen? Inget av detta innebär nödvändigtvis, som positivisten vill få oss att tro, att frågorna och svaren är nonsens, låt vara i en betydelse som inte behöver implicera att de är strunt. Ty det finns inga goda skäl att tro att meningsvillkor och sanningsvillkor är identiska eller att irreducibla metaforer måste vara obegripliga.

Inte heller behöver svarens eventuella avsaknad av sanningsvärde innebära att allt den analytiske filosofen kan göra med dem om han inte vill förkasta dem är att undersöka deras "funktion" i betydelsen 'de perlokutionära målen med dem och/eller de perlokutionära effekter yppandet av dem har på vissa adressater'.

En analytisk organonfilosof kan nu våga hypotesen att den "funktion" som svar med irreducibla metaforer och/eller utan sanningsvärde har kan avhänga av svarens och frågornas mening; och samma hypotes kan han kasta fram för att göra reda för varför frågeformuleringarna ibland förekommer i situationer som lämpar sig för suck och stånk. Om i nattens timmar samvetets positivistiska röst förebrår honom att han räcker handen åt det intellektuellt obegripliga kan han be samvetet att inte prata smörja; och han kan ge goda skäl för sin replik.

Nu är en hypotes bara en hypotes. Att framkasta den och framhålla dess teoretiska plausibilitet räcker inte. Mina resonemang i denna uppsats visar på sin höjd att det inte är uteslutet att med den metod jag förordar kartlägga även livsmeningsfrågornas hav.

Men jag har inte lagt fram något sjökort och inte visat att det faktiska sjökort som föresvävar mig kan ge några verkliga orienteringspunkter.

De uppgifterna har jag däremot tagit mig an i Allting en trasa? Där har jag med hjälp av existentalistiskt och marxistiskt tanke-gods framkastat en rad svar på livsmeningsfrågorna, svar som jag betraktar som adekvata inte i betydelsen att de är korrekta men väl i betydelsen att om de vore korrekta skulle de fullgott besvara frågorna. Vidare har jag förfäktat att de svaren har mening även när de saknar sanningsvärde och/eller parafraas samt att det verkar gå att skapa intersubjektivt brukbara metoder för att styrka eller vederlägga åtminstone somliga av dem. Slutligen har jag föreslagit en analys av livsmeningsfrågornas teoretiska innebörd.

Med tanke på ämnets svårighetsgrad skulle det inte nämnvärt förvåna mig om någon kan göra troligt att även jag har sällat mig till dem som seglar utan sjökort. Fortfarande anser jag mig dock på det hela taget ha givit plausibla analytisk-filosofiska argument för att tvehågsenhetens hållning till livsmeningsfrågorna har bättre skäl för sig än positivismens. Huruvida jag har lyckats får bokens läsare bedöma. I denna uppsats har jag vedervågat en meningsteoretisk bakgrund till mitt försök.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Beata Agrell, Per Block och Jan Österberg kommer att känna igen omformade versioner av uppslag och invändningar som de framfört i samtalskring uppsatsens frågor.

Särskilt tack är jag skyldig Jan Österberg, dels för idéer i III.3.3, dels för våra många och långa diskussioner av Rilkes Duineser Elegien som — inbillar jag mig — hur fördjupat mina insikter i metaformening.

# Livsfrågopedagogiken

AV LARS-OLLE ARMGARD

## 1. Teologi och pedagogik i samspel

Idag talas det i den svenska kristenheten mycket om behovet av en ny "folklig" kateketisk undervisning. När detta skrives har just Gert Borgenstiernas katekes blivit livligt uppmärksammas. I svenska ekumeniska sammanhang ventileras angelägenheten av ett samlat kristet vittnesbörd i något slags kateketisk form. I förlagsvärlden diskuteras möjligheten av att ge ut en svensk bearbetning av den tyska evangeliska vuxenkatekesen.

Denna Evangelischer Erwachsenenkatechismus har nämligen redan blivit föremål för stort intresse och studium också i Sverige. Sedan publiceringen 1975 har den tryckts i över 100 000 exemplar. Trots sitt *omfång har den visat sig kunna fungera på ett utmärkt sätt som en katekes för dagens vuxengeneration i Tyskland.*

Denna katekes är i sig mycket karaktäristisk för tendenser och strömningar i kristen pedagogik idag. Den präglas genomgående av vad vi betecknar som *livsfrågopedagogiken*. En huvudförutsättning i denna är, att man kan utgå från för alla människor gemensamma problem och frågor, som den kristna tron och förkunnelsen i sin tur kan belysa och ge svar på. Detta kan vi i första hand förstå som en *teologisk* förutsättning, en bestämning av vad kristen tro och förkunnelse faktiskt handlar om och kan knyta an till.

En romersk-katolsk motsvarighet med samma teologiska grundmönster vad gäller anknytningen till människors livsfrågor är

Den holländska katekesen för vuxna. Publicerad 1966 har den blivit spridd i stora upplagor på världsspråken. Den finns också översatt till danska men inte till svenska. Förutom vad den betytt i sig själv har den haft en kraftig verkan som inspiration och uppfordran till kateketisk förnyelse överhuvud i kristenheten.

Utgångspunkten i Den holländska katekesen är en analys av människans livssituation: Denna utmärkes av att människan lever med öppna och obesvarade frågor — livsfrågor. Svaret på dessa är Jesus Kristus! "Du Gud har skapat oss till dig och vårt hjärta är oroligt till dess att det finner ro i dig." Dessa ord av Augustinus ger ett bra sammanfattande uttryck för den grundläggande tankegången i katekesen. Utifrån denna utgångspunkt kommer s.k. främmande religioner liksom ideologier och livsåskådningar av olika slag — i fortsättningen betecknade som "ismerna" — att i katekesen framställas snarare som artikulerande mänsklighetens livsfrågor än som med Jesus Kristus konkurrerande alternativa svar på de gemensamma livsfrågorna. Resultatet blir en stor öppenhet och lyhördhet för alla dessa religioner och "ismer" — men till priset av att dessa inte riktigt tas på allvar som alternativ till det kristna svaret.

En *pedagogisk* förutsättning i livsfrågopedagogiken såsom denna typiskt möter i den tyska vuxenkatekesen är framhävandet av förbindelsen mellan *teori och praxis*. Man knyter här mycket medvetet och mycket nära an till den allmänna vuxen-

pedagogiken: Varje avsnitt i framställningen har delarna: *Stimulering, presentation* av stoffet, *ställningstagande* till detta och slutligen *konkretion* och *aktivitet*. Den kateketiska undervisningen syftar till att förändra beteendet, attityden hos personen som totalitet och därmed hans faktiska sätt att vara och handla. Tillägnat oss en ny insikt har vi först då vi "praktiserar" den. Spetsen och utmynningen i konkretion och aktivitet är sålunda inte en extra knorr och ett tillägg till förståelsen utan en del av själva förståelsen och tillägnandet av den nya insikten. — Först då vi inte bara ser utan även kan dra de praktiska konsekvenserna av ett visst svar på en fundamental livsfråga har vi helt förstått svaret.

Annorlunda uttryckt: Enligt livsfrågopedagogiken i den tyska vuxenkatekesens utformning går det inte att hålla "*lära*" och "*liv*" isär. Att utlägga läran betyder att utlägga dess konsekvenser och uttryck i liv och konkret livshållning. Att t.ex. tala om kärleken till nästan utan att söka ge denna konkretion i praxis är "tomt tal".

Livsfrågopedagogikens samsyn av lära och liv kommer därmed att ifrågasätta det *objektivitetsideal* vi i Svenska kyrkan länge haft vad gäller *predikan*: Predikanten har att så mycket som möjligt hålla sig själv och sin person utanför. Han har att — själv osynlig — lyfta fram ett budskap ur texten. Men konkretionen och handlingsförslagen har han på det hela taget att överlämna till lyssnarna att på egen hand komma till rätta med.

Livsfrågopedagogiken låter i stället det personligt färgade *vittnesbördet* och det *profetiska* elementet i predikan åter komma till heders. Skall budskapet få konkretion och läran liv — och det måste ju till för att budskapet överhuvud skall bli förstått! — då har predikanten att som den förste vittna om hur han själv förstått texten och tillägnat sig budskapet i form av konkretion och praxis. Predikanten har att på nytt bli *synlig* i predikan som en människa av kött och blod i en bestämd kontext.

Och först då predikanten blir personligen närvarande och synlig i sin predikan blir det också tydligt, att hans förståelse och

tillämpning av budskapet inte äger något slags objektiv och tidlös giltighet. Predikantens utläggning är inte tvingande för lyssnaren. I stället har denne att i sin kontext och på grundval av sin "person" kämpa sig fram till en egen konkret förståelse. Härtill behöver han emellertid den vägledning, som predikantens konkretiserade tolkning ger honom.

Reflexioner av liknande art vad gäller predikan och likaså insatta i den internationella livsfrågopedagogikens breda ström finner vi i K.-G. Hammars bok *Dialog i kyrkan. Synpunkter på predikan* (1975):

Predikan befinner sig i en kris. Denna kris tolkas i livsfrågopedagogikens termer så, att predikans svar inte träffar människors faktiska frågor — livsfrågor. Frågorna och svaren befinner sig i två olika världar. Och så upplevs det även av dem som faktiskt kommer och med glädje lyssnar till predikan. Deras glädje har då sin grund i en upplevelse av avkoppling från vardagsvärlden.

Predikan behöver därför enligt Hammar ett klarare mål, som måste sökas i ett klarare mål för kyrkan. Denna finner Hammar hos Dietrich Bonhoeffer: Kyrkan är till för världens skull, till för att frälsa och "humanisera" världen. Vad predikan skall ta upp är därför världens/människors problem och frågor. — Vi finner här sålunda ett profilerat *teologiskt* uttryck för livsfrågopedagogikens tillsammans med spår av en av dess inspiratörer.

Livsfrågopedagogiken grundas av Hammar även i vad vi i det föregående har betecknat som *pedagogiska* förutsättningar och överväganden; själv benämner han dem kommunikationsteoretiska: Blott genom dialog, ständigt frågande och svarande blir kommunikation möjlig. Konkretionen och utmynningen i aktivitet blir därvid nödvändiga element i kommunikationsprocessen, i den process som leder till verklig förståelse.

Går vi så litet längre tillbaka i tiden i Sverige finner vi vad gäller livsfrågopedagogiken ett slags startpunkt i de av *Skolöverstyrelsen* utgivna böckerna *Tonåringen* och *livsfrågorna* och *Gymnasisten* och *livsfrågorna* av år 1969 och 1973. Innehållet i

dessa böcker är nu väl känt. Det visas genom enkäter, intervjuer och dagböcker att livsfrågorna är levande och brännande bland unga människor men också att vad religioner och "ismer" har att säga inte utan vidare upplevs som adekvata och relevanta svar på livsfrågorna. Det saknas med andra ord en koppling mellan frågor och svar. Pedagogikens uppgift blir, säger man, att visa på den kopplingen och därmed göra religioner och "ismer" intressanta och väsentliga för eleverna att lära känna och ta ställning till.

Den bakomliggande *teologiska* förutsättningen är här uppenbarligen, att kristen tro faktiskt låter sig förstås och utläggas som ett — bland andra — svar på gemensamma livsfrågor. — Att denna i och för sig ingalunda självklara teologi slagit igenom och kommit att förändra religionspedagogiken i hela vårt skolväsen är väl nu tydligt.

Också inom *de teologiska fakulteternas* undervisning har denna nya vuxen- och religionsfrågopedagogik fått fast fot — åtminstone i kursplaner och målbeskrivningar. I de förra dominerar nämligen inriktningen på problem och frågor av allmänmänskligt intresse att belysa och bearbeta. I de senare anges målet för undervisningen inte längre så mycket i mått av teoretiskt tillägnade kunskaper som i termer av förändrade beteenden och attityder hos eleverna. — Vi känner igen mönstret från den tyska vuxenkatekesen!

Många av de omdebatterade nyansatserna inom *Sveriges Radio* vad gäller de "religiösa" programmen inom radio och tv bygger i grunden på samma livsfrågopedagogik: Man startar t.ex. i en intervju, vari man söker avspegla en livssituation som lyssnaren och tittaren kan känna igen sig själv i, och tolkar och följer upp den med bön och förbön. — Den allmänmänskliga livsfrågan belyses med hjälp av kristen livssyn samtidigt som denna får en anknytningspunkt och en konkretion genom livsfrågan.

Livsfrågopedagogiken har efter hand slagit igenom även i *Svenska kyrkans* undervisning. Ingmar Ströms konfirmandlärobok *Kom och se* väckte då den publicerades

1966 gensägelse och debatt. Idag ter den sig snarast som en förelöpare och ett första mera uppmärksammat uttryck för en numera etablerad strömning inom den internationella religionspedagogiken — på livsfrågopedagogikens grund.

## 2. Från positivism till existensanalys

Livsfrågopedagogiken ter sig sålunda som en accepterad och respekterad internationell strömning inom dagens kristenhet. Så enhetlig och monolitisk som den kan förefalla är den emellertid inte — allra minst i Sverige. Den har nämligen hos oss genomgått en stegvis förändring av synnerlig vikt:

När man inom det allmänna skolväsendet började tillämpa livsfrågopedagogiken utifrån de anvisningar som de omkring 1970 tillkomna läroplanerna angav, gjorde man detta i en klart *positivistisk* referensram. Med "positivistisk" menar jag här en allmän tendens att lägga huvudvikten vid det direkt empiriskt påvisbara och registrerbara. I detta fall knöt man nämligen tämligen oproblematiskt an till elevernas *faktiskt* artikulerade och *faktiskt* medvetna frågor. "Svaren" relaterades sålunda till empiriskt påvisade, faktiskt uttalade frågor i det kulturella och sociala sammanhang eleverna befann sig i.

Samtidigt betydde anknytningen till livsfrågorna i sig en avgörande inbrytning i ett positivistiskt och i absolut mening relativistiskt tankesystem. I den omedelbara förlängningen av anknytningen till faktiska livsfrågor följde nämligen ett hävdande av att det verkligen finns för alla människor gemensamma livsfrågor. Det finns en problemgemenskap men inte en åsiktsgemenskap, sade man. Tolkningen av religioner och "ismer" som svar på livsfrågor kan därför å ena sidan ses som den enda möjliga anknytningspunkten för dessa i ett positivistiskt och nihilistiskt kulturklimat. Tolkningen kan å andra sidan ses som en första bräsch, en första utgångspunkt för ett ifrågasättande av själva den positivistiska referensramen!

Inbrytningen lyckades! Och nästa steg kunde påbörjas: Man knyter an inte bara till redan artikulerade och empiriskt konstaterbara frågor. Man söker att med hjälp av en "existensanalys" påvisa och väcka nya frågor och resa nya problem. Till det steget har man nått i "det förslag till *Kommentarer och anvisningar* antagna för försöksvis användning under två år från och med ht 1976", som drar upp de nu giltiga riktlinjerna för religionskunskapsämnet.

I dessa kommentarer och anvisningar anses uppenbarligen just existensanalysen vara det för religionskunskapsämnet mest specifika redskapet. Poängen i att göra existensanalysen till något så grundläggande och specifikt är enligt min mening *dels* att vad som kommer fram genom denna analys visar på något för varje elev giltigt och möjligt att känna igen utifrån det för honom redan förtrogna men *dels* också att existensanalysen kan dra fram och visa på frågor, problem och förhållanden som i och för sig är allmängiltiga men som eleven tidigare inte alls tänkt på, inte alls uppfattat och som kanske rentav faller utanför både elevens egen och hela hans samhälles vanliga referensram!

Denna förankring av livsfrågorna i en universellt mänsklig livssituation genom existensanalysen är inte att förstå som en enkel förläggning av den ursprungliga anknytningen till elevernas faktiskt artikulerade och faktiskt medvetna livsfrågor. Det är i själva verket fråga om en utveckling i klart *anti-positivistisk* riktning! Undervisningen förankras egentligen inte i en analys av frågor utan i en analys av människans *situation!* — En *ontologi*, enligt vilken det finns en sådan universellt giltig livssituation, tränger sig på nytt fram.

En konsekvent tillämpning av förankringen i existensanalysen borde enligt min mening leda till att undervisningen inte alltför hastigt bestämmer sig för vad som är relevant och möjligt att knyta an till i elevens aktuella situation och livsförståelse. I stället bör man inrikta sig på att hålla fast vid det främmande och konstiga som just främmande och konstigt för att så kunna fråga: Finns det i det här något vi i vår

kultur missat, något behov vi försummat?

Och sambandet mellan våra vanliga s.k. livsfrågor å ena sidan och religioner och "ismer" å den andra är inte heller alltid så entydigt. Ibland är det nog inte så alldeles lätt att som Kommentarer och anvisningar rekommenderar relatera religiösa fenomen till grunddrag i vår livssituation på ett direkt sätt. Jag tror, att det finns sådana fenomen som bäst förstås som litet lekfullt och godtyckligt framsprungna påhitt och ramsor, som inte har någon omedelbar mening utanför sig själva. Å andra sidan är dessa fenomen därmed på ett annat sätt relaterade till vad existensanalysen kan visa på — nämligen så, att de tilfredsställer vårt behov av lek och fantasi. Och sådana fenomen blir alltså mest upplysande för oss om de framställes just i hela sin konstighet och egendomlighet.

### 3. Frågor och svar i samspel

I och med införandet av existensanalysen som ett speciellt framhåvt redskap inom livsfrågopedagogiken i Sverige har vi kommit närmare en annan av inspiratörerna till denna nämligen Paul Tillich. I hans s.k. *korrelationsteori* förutsattes ett samspel mellan människans existensfrågor och evangeliets svar. Som jag tolkar Tillichs tankegång betyder den, att både frågorna och svaren måste utarbetas, profileras och göras tydliga i samspel med varandra. Varken svaren eller frågorna finnes fixa och färdiga innan de konfronteras med varandra. I stället får de form och innehåll i och genom konfrontation med varandra. Sålunda är det inte så, att evangeliet besvarar redan föreliggande djuplodande livsfrågor. I stället är det så, att evangeliets närvaro bidrar till att frågor vinner i djup och intensitet. Evangeliet ter sig som ett redskap i existensanalysens tjänst. Anledningen till att det förhåller sig så är inte entydig. Till dels har det emellertid att göra med den mänskliga livssituationens faktiska beskaffenhet — nämligen dennas med ångest förbundna djupdimensioner. Dessa förmår människan inte se ned i med mindre

hon befinner sig i en trygg och accepterande situation. Evangeliet förmår — kanske ensamt — att skapa en sådan.

Vänder vi så tillbaka till vår svenska religionspedagogiska värld blir Tillichs korrelationsteori såsom jag här tolkat den användbar och upplysande. För det första blir det tydligt, att man nu tenderar att använda "svaren" som fördjupare av "frågorna" på ett nytt sätt. I Kommentarer och anvisningar är uppenbarligen kopplingen och samspelet mellan elev och stoff det avgörande, medan startpunkten inte längre nödvändigtvis behöver ligga i eleven/frågan. Så förhåller det sig t.ex. med studiet av epokerna i kristenhetens historia. Detta epokstudium kan, säger man, dels läggas upp med start i epoken i syfte att visa på vilken eller vilka av livsfrågorna den speciellt uppmärksammat och dels så, att en viss fråga följs historien igenom. — Närheten till Tillichs korrelationsteori är uppenbar.

Tar vi Tillichs korrelationsteori på allvar kommer det emellertid å andra sidan att förefalla tveksamt om det verkligen finns en reell möjlighet att blicka ned i de verkliga bråddjupen och därmed ta itu med de mest ångestladdade frågorna i en till sin grundinriktning evangelietom skolmiljö. Kanske är därför den elementäraste förklaringen till religionskunskapsämnets dokumenterade vilja att knyta an till kyrkor och samfund till sist inte att söka i ett intresse för studier "på platsen" och för intressanta människor utan i behovet av en sådan evangeliets närvaro som ger möjlighet till djupdykningar i människans ångestladdade livssituation?

#### 4. Invändningar som varningssignaler

Många invändningar har riktats mot livsfrågopedagogikens fruktbarhet både utifrån teologiska och pedagogiska utgångspunkter. De invändningar jag här antyder finner jag viktiga som *varningssignaler* och markerar av farliga passager för livsfrågopedagogerna. Däremot finner jag dem inte i och

för sig hållbara som argument mot livsfrågopedagogiken som sådan:

En invändning mot livsfrågopedagogiken är, att den inte skulle kunna göra rättvisa åt den kristna förkunnelsens rörliga och dynamiska beskaffenhet. Den kristna förkunnelsen kan nämligen inte, säger man, tolkas som svar på redan existerande frågor utan är snarare att förstå som själv väckande "de riktiga" frågorna och korrigerande de redan existerande. I syndens värld är, säger man, även livsfrågorna korrumperade och felriktade.

En reflexion kring denna invändning säger, att de flesta religioner och "ismer" nog låter sig förstås och beskrivas som försök att korrigera människors frågor och att rikta uppmärksamheten på eljest försummade eller kanske till och med direkt undanskjutna frågor. — Men just därför synes det mig vara pedagogiskt rimligt och fruktbart att framställa dem i relief mot den frågohorisont vi faktiskt har — mer eller mindre gemensamt.

En invändning, som kan tolkas som en variant av den första, kan antydast på följande sätt: Det kristna budskapet är sådant till sin natur, att det inte kan förfogas över. Det kan därför inte heller användas till att besvara frågor med — inte ens livsfrågor. Det som försöker använda evangeliet till om än aldrig så goda ändamål går miste om dess välsignelse — eller värre än så.

Birger Normans omdiskuterade teaterpjäs *Lerduvan*, vars innehåll jag här förutsätter som något känt, låter sig ses ur denna aspekt. Den kvinnliga huvudpersonen Nina vägrar att förstå evangeliet som något att bruka för om än aldrig så vällovliga sociala och politiska syften. Evangeliet får och kan inte användas till något i denna värld. Hennes religiösa genombrott isolerar henne från den omgivning hon länge levat i och tjänat. Hon drives till självmord.

Varför detta självmord? Därför att Nina till sin människosort är sådan, att den yttersta utvägen ligger nära? Och därför att evangeliet inte låter sig användas som ett skydd mot dödens lockelse i en dödsmärkt värld? — Eller därför att Nina trots allt också hon tagit sig för att söka förfoga



över evangeliet genom att vända det mot andra människor i ett slags skyddande avgränsning mot dem? Och därför att hon som på ett samhälleligt plan vägrar att låta evangeliet bli till ett svar på redan existerande sociala och kulturella frågor ändå använder sig av det — för att skapa sig ett eget livs- och därmed även döds- rum? — För att evangeliet skall kunna förfoga över oss människor och omskapa och bevara oss måste det få behålla sin oförfogbarhet. Kan- ske fick det till sist inte göra det hos "ler- duvan" Nina?

Ja, så kunde en teologisk reflexion kring det kristna evangeliets oförfogbarhet se ut. Och nog kunde den rymmas inom livsfråge- pedagogikens ram.

En annan viktig invändning går ut på, att fråga-svar-terminologien förleder till en felaktig beskrivning av kristen tro. Denna är, säger man inte att förstå som en religion eller en "ism" bland andra. Detta visar sig bl.a. däri, att kristendomen på skapel- sens plan kan använda sig av exempelvis både marxistiskt och existentialistiskt inrik- tade analyser liksom hänvisa till "det natur- liga" och "det förnuftiga", när det frågas efter ett specifikt "kristet" svar.

Invändningen riktar säkert uppmärksam- heten på en farlig fallgröp. Det finns en uppenbar risk att beskriva religioner och "ismer" som i förhållande till varandra slutna och uteslutande världar. Det finns en frestelse att framställa det kristna svaret så, att det blir en sorts totaltäckande teori och ideologi med "kristna" synpunkter på allt och alla. Samtidigt behöver det ju inte vara så inom ramen för livsfrågepedagogikens fråga-svar-horisont: Det kristna "svaret" kan ju mycket väl tecknas så, att det ser ut som den här diskuterade invändningen för- utsätter — utan att den grundläggande teo- logiskt-pedagogiska metodiken kommer i gungning.

En sista viktig invändning, som även den markerar en reell risk inte minst för den

livsfrågepedagogik som de kristna samfun- den själv bedriver, kan beskrivas så: I och med kopplingen livsfråga-svar göres inte rättvisa åt livsfrågan. Den får inte tillfälle att tala till punkt. Svaret överröstar frågan, som inte tas på fullt och tillräckligt djupt allvar.

I den faktiska samfundssituationen för- håller det sig säkert inte så sällan på detta sätt. Är det emellertid ändå riktigt, att som Tillich hävda, att evangeliets närvaro bidrar till att fördjupa en livsfråga och utvärda dess ångestladdning, då kan ju det kristna svaret tänkas just utsäga: Håll fast frågan, härda ut i den! Då skall nya insikter och nya perspektiv uppenbaras. Då kommer du att få syn på och också dras in i den över- allt pågående kampen mellan gott och ont, mellan Gud och djävul. Ty Gud är inte någon eller något som utifrån bryter in i vår värld. Han finns där i själva frågandet och tvivlandet i en tvetydig värld. — Men att det förhåller sig så kan ju uttryckas som något för kristen tro och förkunnelse specifikt — inom livsfrågepedagogikens ram.

Till sist: Livsfrågepedagogiken riskerar att te sig som grundad i och mestadels hand- lande om problem och frågor med negativa förtecken. Men inte heller så behöver det ju vara. Låt oss lyssna till en uppfordran från Alexander Solsjenitsyn i romanen Den första kretsen:

På en av mina föreläsningar före kriget — gud vad de var djärva på den tiden — så utvecklade jag med utgångspunkt från det här avsnittet i Faust den elegiska idén, att det inte existerar någon lycka, att den antingen är ouppnåelig eller rent illusorisk. Men plötsligt skickade en stu- dentska upp en frågelapp, som hon rivit ur en anteckningsbok, och där stod det med fin stil: "Men jag är kär och lycklig! Vad säger ni om det?" — och vad sade du? — Tja, vad säger man? . . .

# Rapport från etikens arbetsfält

AV JARL HEMBERG

Uppgiften att rapportera från etikens arbetsfält försätter mig i bryderier. Det första problemet gäller konsten att vara orienterad. Varje gång jag kommer till Carolinas tidskriftsrum slår det mig hur osystematiskt varje försök blir att hänga med i vad som skrivs på olika håll i världen. Det förefaller mig vara hög tid att söka införa lite systematik i forskningsexplosionen. Det borde vara en uppgift för dataspecialister att hjälpa oss att sortera upp allt nytt som kommer, så att vi snabbt och enkelt kunde orientera oss inom ett begränsat fält. Ty begränsning är nödvändig: ingen kan längre följa t.ex. den systematiska teologins hela fält — att inte tala om teologins. Slå upp vilken ambitiös utländsk vetenskaplig tidskrift som helst och kontrollera inkomna, recenserade och annonserade nya böcker så förstår ni vad jag menar. Att söka följa vad som sker inom etikens arbetsfält vore förvisso en heltidsuppgift — och vem har egentligen den tiden, universitetslärare inräknade?

Det *andra* problemet gäller ämnesavgränsningen. Etikämnet har numera fått självständig ställning i de teologiska fakulteternas ämnesorganisation, men detta är inte någon lång tradition. Etikämnet har länge varit ett biämne till andra discipliner vid de teologiska fakulteterna i Sverige, under 1800-talet var det biämne till dogmatiken. Den självständigare ställningen inleddes i Uppsala 1879 och i Lund 1881 genom att man dubblerade de befintliga lärostolarna i systematisk teologi.<sup>1</sup> I Upp-

sala heter professuren numera *etik, särskilt socialetik*, i Lund kommer den fr.o.m. 1 juli 1977 att heta *etik* — rätt och slätt. — Men vad skall man syssla med i dessa discipliner i framtiden och hur skall man avgränsa ämnet från angränsande discipliner? Den frågan behöver övervägas även i ett sådant här sammanhang, och jag skall inleda den här översikten med ett försök till en sådan avgränsning.

## 1. Etikämnets avgränsning

Låt oss se hur man beskrivit ämnesinriktningen i Lund i den nya ämnesorganisationen. Den nya professuren i etik har där getts följande innehållsbeskrivning:

Tjänsten är inriktad på forskning rörande etiska problem i förfluten och närvarande tid med särskild hänsyn till kristendomens roll och med beaktande av dess betydelse som samhällsfaktor och dess relation till allmänna värderingar.

Redan en så här allmän avgränsning visar oss på vissa huvuduppgifter för disciplinen. Här skall kunna bedrivas både historisk och nutidsorienterad forskning. (Det vore med tanke på det senaste årtiondets utveckling i flera angränsande discipliner rimligt att

<sup>1</sup> Om etikämnets historia och universitetsorganisation skriver Ragnar Holte i den engelskspråkiga skrift, som utges av Teologiska fakulteten i Uppsala till universitetets 500-årsjubileum 1977.

också inkludera den s.k. framtidsforskningen bland uppgifterna.) Ämnet heter inte längre — som väl är — ”teologisk etik”. Innebörden i detta epitet har blivit allt oklarare med åren, och bortfallet av epitetet antyder bl.a. att etiken — lika litet som andra delar av den s.k. systematiska teologin — inte är eller kan vara någon sorts trostänkande i den mening som varit vanlig t.ex. på kontinenten. Men fortfarande är det — naturligt nog i en svensk religionsvetenskaplig fakultet — kristendomens roll som betonas. Därmed har markerats en avgränsning från etiken eller moralfilosofin som disciplin i humanistisk fakultet, där ju en särskild fokusering till kristendomen vore poänglös. Kristendomen står i centrum, men det bör inte exkludera studiet av andra livsåskådningar och deras etik. Såväl andra världsreligioners som profana livsåskådningars etiska profil bör kunna förekomma som studieobjekt inom disciplinens arbetsfält.

Fortsättningen av den korta beskrivningen öppnar vida arbetsfält. Relationen till ”allmänna värderingar” kan inte rimligen framgångsrikt bearbetas utan att moralfilosofin rycker in i ämnets centrum. Att konstatera detta innebär ett avståndstagande från varje barthianskt influerad uppfattning om hur man bör bedriva systematisk teologi. Sådana influenser är dessvärre fortfarande starka bland många teologiska etiker i världen, och sidoaktningen för det moralfilosofiska kunnandet är därför fortfarande vanlig. Det är min övertygelse att sådan försummelse är ödesdiger för bearbetningen av etikens arbetsuppgifter. Till moralfilosofin räknar jag då såväl deskriptiv etik som metaetik liksom analyserandet och uppställandet av normativa teorier.<sup>2</sup>

Så mycket om relationerna till filosofin. Vad jag sagt om moralfilosofins uppgifter antyder att det är den s.k. analytiska filosofin jag anknyter till, på det sätt som varit helt dominerande bland svenska filosofer och teologer under senare decennier. Men naturligtvis bör ett studium av existentiellismens, marxismens, strukturalismens etc. etik kunna ha sin plats inom disciplinens arbetsfält.

Men ämnesbeskrivningen talade också om kristendomens betydelse som samhällsfaktor. Denna del av disciplinen har särskilt markerats för Uppsalas del genom tillägget ”särskilt socialetik”. Naturligtvis kan man inte studera kristendomen som samhällsfaktor utan att sociologin och alla de andra disciplinerna bland samhällsvetenskaperna rycker in i blickfältet (som hjälpdiscipliner eller samtalspartners).

Så här långt hunna anar vi rikedom av arbetsuppgifter. Och då har vi ändå inte berört det vida fält av uppgifter som — i brist på bättre beteckning — ofta går under rubriken etiska tillämpningsområden. I läroboken *Etiska problem* har en avgränsning skett till fyra sådana områden: sexual- och äktenskapsetik, medicinsk etik, arbetsetik, internationella freds- och utvecklingsfrågor. Men naturligtvis är detta bara ett minimum; många andra områden kunde aktualiseras. Vilken sorts uppräkningsgrund man väljer. Parallellt till medicinsk etik kunde man nämna djuretiken; en annan parallell kunde vara arbetsfältet etik och lagstiftning — då tänker man kanske i bägge fallen i fakultetsorganisation: veterinärer och jurister. En tredje parallell ger sig genast: ekologins etik. — Utgår man från sexual- och äktenskapsetik resp. arbetsetik tycks det snarast vara olika områden av mänskligt liv man har i blickfältet; där kunde man fortsätta att tala om uppfostrans etik, det politiska resp. ekonomiska livets etik, fritidens etik osv. Freds- och utvecklingsfrågor täcker naturligtvis en rikedom av frågeställningar: hit kan också med fördel räknas framtidsforskningens arbetsuppgifter.

Denna summariska uppräknings fyller åtminstone funktionen att klargöra hur mycket som kunde räknas till ”etikens arbetsfält”. Etiken blir på detta sätt i ovanligt hög grad ett område med en mängd hjälpdiscipliner. Annorlunda uttryckt har

<sup>2</sup> Hur moralfilosofin skall indelas kan man ha olika meningar om. Till denna indelning jfr *Etiska problem*, 1970, 19 f.

en etiker rikliga tillfällen att känna sig som amatör när han vandrar från det ena problemfältet till det andra. På varje område finns det specialister, och det tar tid att sätta sig in i specialisternas arbetsmetoder. Eftersom ingen människa kan förverkliga det encyklopediska vetandet kan hjälpmedlet bara vara samarbete i tvärvetenskapens namn. Det kräver en generositet och öppenhet som universitetsliv och samhällsliv behöver mer än någonsin, men som sannerligen inte alltid varit en självklarhet bland forskare eller lekmän.

Jag nämnde begreppet tvärvetenskap. Det begreppet har blivit aktuellt på ett särskilt sätt på en punkt i de teologiska fakulteternas nya undervisningsorganisation, nämligen i tematerminen. Jag skall inte nu gå in på de studiernas problem, endast säga att själva begreppet tvärvetenskap tycks vara moget för en ordentlig principiell genomarbetning. Så mycket forskningsarbete går numera under den beteckningen att misstankarna måste börja vakna: vad är egentligen tvärvetenskap? Att man hjälps åt bara eller att man lånar varandras begreppsapparat eller kanske rentav att man söker konstruera ett gemensamt språk disciplinerna emellan? Att bearbeta ett sådant vetenskapsteoretiskt ämne vore en angelägen uppgift — för etiker eller andra.

Det är i och för sig inget förvånande i att en uppräknig av arbetsfält för en etiker kan bli så här lång. Den enklaste distinktion som ligger i botten av allt detta torde vara den mellan fakta och värderingar. Den oändliga mängden av fakta sorteras i alla de olika forskningsdisciplinerna. Värderingarna handlar från en sida sett om hur man skall ta ställning till alla dessa fakta. Fakta är givna, att ta ställning är en fråga om val. Och på allt fler områden upplever människor nödvändigheten av att bli klara över ställningstagandets risker och problem. Det är sent på jorden och framtiden är oviss.

Om jag får sammanfatta ovanstående förteckning i ett schema skulle det kanske kunna se ut så här:

#### I. Etikens historia (det profana etiska tänkandets historia, den kristna eti-

kens historia, andra världsreligioners etiska historia etc.)

#### II. Moralfilosofi:

deskriptiv etik

metaetik

studium av normativa teorier

#### III. Den kristna etikens principfrågor

#### IV. Existentialismens, marxismens, strukturalismens etc. etik

#### V. Individualetik kontra socialetik

#### VI. Innehållsetiska frågor:

medicinsk etik

etik och lagstiftning

djuretik

ekologisk etik

sexual- och äktenskapsetik

uppfostrans etik

arbetslivets etik

det politiska livets etik

det ekonomiska livets etik

fritidens etik

freds- och utvecklingsfrågor

framtidforskning etc.

#### VII. Tvärvetenskapens teori och metodik

Enda möjligheten att lösa uppgiften att rapportera blir att göra ett urval bland alla frågor. Jag väljer att disponera fortsättningen av denna framställning på följande sätt: Först skall jag ägna ett avsnitt åt att rapportera något från moralfilosofins område. Därefter ägnas ett avsnitt åt aktuella principiella problemställningar i den kristna etiken. Något kort skall sägas om marxismens etik. Avslutningsvis skall jag bland alla de innehållsetiska frågorna välja ut ett knippe: något skall sägas om etik och lagstiftning, om ekologisk etik och om arbetet med de internationella utvecklingsfrågorna.

## 2. Moralfilosofiska problem

### a. *Normativ etik*

John Rawls, amerikansk moralfilosof, har skrivit det — såvitt jag vet — utan jämförelse intressantaste och betydelsefullaste arbetet i normativ etik under de senaste åren. 1972 kom hans ca 600 sidor stora *A Theory of Justice*, och om man sedan dess sökt följa med i de större engelskspråkiga

moralfilosofiska tidskrifterna har man kunnat se i hur hög grad Rawls lyckats sätta igång många andra moralfilosofers tankeverksamhet. Hans teoribildning är livligt uppmärksammas, diskuterad och kritiserad.

Allmänt kan man säga att Rawls' arbete har sin största betydelse i det faktum att han så kraftfullt söker återvända till en deontologisk eller "kantiansk" normativ modell. Det betyder alltså att han till skillnad från varje typ av konsekvensetik anser att vissa handlingar är i och för sig rätta, och att det goda livet består i att göra de rätta handlingarna. I centrum av hans teori står hans uppfattning om vad rättvisa är. Med utomordentlig energi och rätt stort pedanteri söker han framställa olika sidor av denna rättviseteori. Vill man läsa en riktigt substantiell moralfilosofisk framställning kan Rawls' arbete verkligen rekommenderas.

Det är naturligtvis inte möjligt att i denna översiktliga rapport fördjupa sig i Rawls' teori bygge. Det tål noggrant övervägande och att Rawls är synnerligen läsvärd betyder naturligtvis inte att man inte med framgång kan söka motsäga honom. Må det tillåtas mig att här summariskt hänvisa till kap. 2 av mitt arbete *Rättvisa, 1976*, där jag sökt översiktligt presentera och i någon mån kritiskt diskutera Rawls' teori.

I och för sig kunde det ju mest anses vara en filosofihistorisk kuriositet att någon söker återvända till ett kantianskt tänkesätt i etiken. Men Kant eller det idéhistoriska perspektivet är här alls inte det centrala, utan det intressanta med Rawls är att han så framgångsrikt lyckas vända upp och ner på många förhärskande föreställningar i modern engelskspråkig normativ teoribildning. Det torde nämligen knappast kunna förnekas att mer eller mindre utilitaristiska tankemodeller varit starkt förhärskande till den grad att många kunnat få intrycket, att en deontologisk modell knappast på allvar skulle kunna göras gällande som ett fullvärdigt teoretiskt alternativ. Men här visar Rawls att mångas föreställningar åtminstone behöver tänkas igenom en gång till.

Redan en koncentrerad återgivning av de centrala delarna av Rawls' teori blir för

omständig för att här relateras. Men mycket kort och summariskt kan sägas, att centrum av hans antagande om rättvisa utgörs av tanken, att varje människa skall ha samma rätt till det mest omfattande system av grundläggande friheter som är förenligt med ett likadant system för alla människor samt att sociala och ekonomiska ojämlikheter skall ordnas så att de är till största fördel för de minst favoriserade och tillika beståndsdelar hos ämbeten och ställningar i samhället som är öppna för alla under jämlika villkor.

Utan att gå i en diskussion av denna teori vill jag här bara påpeka två omständigheter i Rawls' teori som gör den praktiskt intressant och måhända överlägsen konsekvensetiska tankemodeller. Den första saken gäller en klassisk invändning mot utilitarismen, nämligen dess benägenhet att försumma rättvisan. Om lyckan i världen blir större genom att man är orättvis kräver utilitarismen i princip att man skall vara orättvis. Det finns för en utilitarist olika vägar att söka undvika denna fatalitet, som jag inte nu skall diskutera. Men klart är att rättvisebegreppet får en särdeles stark ställning när det motiveras som sker hos Rawls. Den andra omständigheten är följande. Om man utgår från en konsekvensetisk modell blir uppgiften att söka konstruera någon sorts värdeskala för att kunna avgöra vilka handlingar som är rätta och som alltså skall utföras. Rätta handlingar är ju nämligen för en konsekvensetiker de handlingar som maximalt befrämjar det goda enligt den värdeskala man stannat för. Men om vi lämnar moralfilosofins abstrakta luft och ser på den internationella rättvisedebatten påminns vi om följande svårighet. Det talas nu för tiden mycket om ökad livskvalitet, och innebörden av detta tal kan tolkas i termer av en viss typ av värdeskala. Men hur skall en sådan värdeskala kunna preciseras och bli användbar på en global nivå, när man på olika håll i världen ändå har så olika föreställningar om det goda livets innebörd? (Och är det inte i och för sig ett värde att vi har och får behålla olika kulturkretsar med olika värdeskalor?) Men observera att en konsekvensetisk normativ

modell för att bli användbar *kräver* sådan här precisering. Detta har stor praktisk betydelse i det internationella umgänget. — Just på denna punkt är Rawls' teori bättre ute. Grundläggande för hans tankegång är nämligen att *om* vi kan enas om en generell teori om rättvisans innebörd, så kan alla de många värdeskalorna betraktas som sekundära. Olika människor och olika världsdelar må ha de värdeskalor de önskar, det grundläggande kravet är att vi förfar rättvist. — Det är knappast någon tvekan om att många av de just under dessa år pågående diskussionerna om innebörden i global välfärd och internationell rättfärdighet med fördel skulle kunna fotas på Rawls' teoriutkast. Med det konstaterandet tvingas jag nu lämna detta substantiella bidrag till den normativa etiken.

#### b. *Metaetik*

Metaetiken är den mest grundläggande men också den mest abstrakta och teoretiskt svårforcerade delen av moralfilosofin.

För den som har verkligt intresse för filosofins fundamentala frågor och vill söka skapa sig någon klarhet också om etiska satsers status är metaetiken dock ett område som inte kan undvikas. Och var och en som i det här landet har fått lära sig elementa på detta område känner till Axel Hägerströms namn och den värdenihilistiska teorins innebörd.

Under några år kring 1970 sökte jag så långt tiden medgav fördjupa mig i hur den moderna metaetiska debatten ser ut. Vissa enkla ting kan man snart konstatera: att den klassiska värdenihilismen — eller säg hellre emotivismen, det leder inte till lika många missförstånd — har sett sina bästa dagar. Många metaetiker är otillfredsställda med den typ av teorier som den ortodoxa logiska empirismen presterade på detta område, och man söker göra mer rättvisa åt det för de etiska satserna karakteristiska. Man fördjupar sig ofta i den etiska argumentationens teoretiska villkor och på den vägen hamnar man gärna i frågan, om inte etiska satsar har också klart kognitiva drag. Även i vårt land är otillfredsställelsen med

den klassiska emotivismen tämligen utbredd.<sup>3</sup>

Så mycket kan man tämligen snart konstatera. Men hur skall man komma vidare? — Redan att söka få någon sorts överblick över den nyutkommande litteraturen är svårt. Många böcker som kommit under de senaste årtiondena har inte nämnvärt fört debatten eller teoribildningen framåt, utan de har utgjorts av ständigt varierade diskussioner av äldre litteratur.

Personligen betvivlar jag att vi överhuvud i framtiden har anledning att räkna med att en enda teorityp skulle komma att dominera över de andra. Sannolikt blir det snarare så att somliga moralfilosofer kommer att tendera åt det emotiva hållet, andra åt det kognitiva. Hur man väljer i dessa frågor beror på en rad grundläggande filosofiska överväganden.

Det förefaller mig inte meningsfullt att i denna översikt relatera något enskilt arbete i metaetik och hur dess författare diskuterar. I en uppsats i denna tidskrift (nr 3/74) har jag sökt sammanfatta en del av de rön jag själv menar mig ha gjort. Helt summariskt vill jag sammanfatta min ståndpunkt så att jag tror att de värdeobjektivistiska teorierna innehåller betydligt mer sanning än man trott från 1930- till 1950-talet.

#### c. *Exempel på några andra moralfilosofiska problemställningar*

I ett försök att gemensamt överväga vad en sådan här rapport skulle kunna innehålla samlades några etiker i Uppsala till ett seminarium. Låt mig sluta denna del av min rapport med att kort relatera några synpunkter framförda av Robert Heeger vid det tillfället.

Man kan tänka sig många olika sätt att föra den metaetiska teoribildningen vidare.

<sup>3</sup> Ett färskt exempel på ifrågasättande av den s.k. Uppsalaskolan och Hägerströms teoribildning är Nils Jareborgs arbete *Värderingar*, 1975. Förf. är jurist, och hans arbete presenteras på bokens baksida så att värderingar sägs vara "sanna och falska på samma sätt som utsagor om sakförhållanden"!

Ett sätt vore att söka förankra debatten om de metaetiska teoriernas status mer empiriskt. Man kunde försöka formulera undersökningsinstrument för att ta reda på vad människor faktiskt förknippar med olika etiska eller andra s.k. praktiska satser. Vilka villkor av psykologisk, semantisk etc. art måste vara uppfyllda för att man skall uppfatta en befallning som en befallning, en värdeutsaga som en värdeutsaga etc.? Hur framgångsrika eller intressanta sådana undersökningar bleve vore naturligtvis i hög grad avhängigt av hur undersökningsinstrumenten utformades.

Ett annat frågekomplex som intresserat Heeger är att söka bidra till teoribildningen om de kollektiva handlingarna. Detta är ett grundläggande problemkomplex i social-etiken. Vilka villkor måste vara uppfyllda för att ett kollektivt beslut skall komma till stånd? Frågan avser inte de kausala villkoren utan sådana villkor som sysselsätter spel- och beslutsteoretiker.<sup>4</sup> — Här ser vi hur etisk teoribildning kommer i kontakt med helt nya och andra problemfält än dem jag tidigare berört.

Mycken diskussion om normativ teoribildning har varit centrerad kring tesen "ought implies can", dvs. när man formulerar normer måste man förutsätta att dessa i någon mening är uppfyllbara. Vilken sorts frihet etc. måste man förutsätta för att kunna tala om uppfyllbarhet, och hur skall dessa villkor formuleras? Vore det tänkbart att nå fram till en mer exakt teori om vad denna tes "ought implies can" de facto implicerar t.ex. i form av någon sorts kostnadsberäkningar? På det viset skulle man kunna göra många diskussioner om dessa villkor betydligt mer exakta än vad de tidigare mestadels varit.

Till slut ytterligare ett problemkomplex som är klassiskt, men där man kunde tänka sig att försöka formulera sig mer exakt. I utilitarismen har det alltid varit ett grundläggande problem hur man skall kunna kvantifiera värden. Utan sådan kvantifiering kan en konsekvensetisk teori inte uppna någon nämnvärd exakthet. Alltsedan J. S. Mills dagar har det varit vanligt att inta en resignerad hållning till detta pro-

blem. Det förefaller uppenbart att många — och kanske de viktigaste — värdena måste uttryckas i kvalitativa termer, och problemet gäller då hur man kvantifierar det kvalitativa. Det är mer än troligt att den diskussionen med hjälp av dagens logik och semantik kunde föras avsevärt framåt. Och därmed är också antytt nya kunskapsområden som en moralfilosof som vill ägna sig åt sådana frågor måste behärska.

### 3. Den kristna etikens principfrågor.

I boken Kyrkans samhällsansvar, 1975 (red. Carl-Henric Grenholm) är det särskilt Ragnar Holte som för principdiskussionen om förhållandet mellan den kristna och den allmänt humana etiken vidare. Exempel på hur denna debatt föres kunde naturligtvis hämtas från många olika håll, men för en svensk läsekrets kan det ju underlätta om man koncentrerar uppmärksamheten till svenska etikers bidrag. Låt mig markera några milstolpar från de senaste åren!

Gustaf Wingren har alltifrån arbetet Teologiens metodfråga, 1954 över tvillingböckerna Skapelsen och lagen, 1958 och Evangeliet och kyrkan, 1960 och vidare fram i sitt författarskap betonat första trosartikelns ställning. Det har skett i polemik mot bl.a. barthianismen och positivt har det inneburit ett försök att utforma en modern variant av läran om den naturliga lagen. Under senare år har dessa teser utvecklats i intim kontakt med K. E. Løgstrups tänkande. Detta är välkända ting för den som

<sup>4</sup> Två av dessa problemkomplex behandlar Heeger i 1976 års Jahrestagung för Societas Ethica i sept. i Ungern. Hans föredrag har titeln Oekologische Verantwortung. Analytisch-normative Überlegungen. Han diskuterar där dels sambandet mellan ansvaret för kollektiva handlingar och inflytandet på komplexa kollektiva beslut, dels också frågorna om världens mätbarhet och möjligheten av interpersonell jämförbarhet för att kunna influera beslut. Detta är naturligtvis frågor av stor vikt för att

följt svenskt teologiskt arbete under de senaste decennierna.<sup>5</sup>

Från helt andra utgångspunkter närmar sig Axel Gyllenkrok frågekomplexet human kontra kristen etik i sitt arbete Systematisk teologi och vetenskaplig metod med särskild hänsyn till etiken, 1959. Detta arbetes främsta betydelse ligger i den allmänna metoddebatten, som är av stor relevans för frågan om den systematiska teologins uppgift. Men här kan vi nöja oss med att konstatera, att arbetet avslutas med principiellt intressanta försök att relatera den kristna etiken till den allmänt humana.

1965 kom första upplagan av Anders Jeffers och min essäsamling Att välja ståndpunkt. Jeffner har där en principiellt viktigt uppsats Finns det en kristen etik? Det är i rätt hög grad denna framställning Ragnar Holte bygger på när han 5 år senare framställer de olika principiella hållningarna till relationen allmän—kristen etik hos kristna etiker, som han utför i kap. 2 av läroboken Etiska problem. — Jag skall inte nu fördjupa mig i denna diskussion, endast konstatera att Holte i sin uppsats 1975 Humant och kristet inom socialietiken i boken Kyrkans samhällsansvar på ett väsentligt sätt nyanserar och för vidare denna diskussion. Han väljer nu att tala om fyra teorier om förhållandet humant—kristet och han kallar dem kontrastteorin, identitetsteorin, additionsteorin och kombinationsteorin. Eftersom dessa teorityper med nödvändighet måste vara mycket generella för att kunna täcka hela problemfältet, får man räkna med att de väsentliga preciseringarna får göras när man går till de enskilda etikerna med deras individuella försök att utföra dessa frågeställningar.

Låt mig avsluta denna punkt i min framställning med en liten framtidsprognos! När man läser t.ex. Etiska problem kan man få intrycket att de tre teorityper som där framställs, den strängt teologiska, den strängt humana och påbyggnadsetiken i stort kan betraktas som likvärdiga alternativ. De har ju alla haft framstående företrädare i vårt århundrade. Min lilla gissning är att ju längre tiden går, desto mer kommer de två "stränga" teorityperna att framstå som de

något aparta ytterlighetsståndpunkter de de facto kan påstås vara. Det har funnits särskilda skäl till att dessa teorier funnit försvarare i vår tid, men det är knappast någon tillfällighet att det är den s.k. påbyggnadsetiken som har den längsta historien och bildar den breda strömfåran i den kristna etikens historia. —

Man bör inte rimligen söka genomföra en sådan här översikt över den kristna etikens principfrågor utan att säga åtminstone något om den katolska etikens bidrag. Dessvärre måste jag erkänna att jag inte hunnit följa denna på ett sådant sätt som skulle krävas för att göra den rättvisa. I vårt seminarium i Uppsala är det främst Bengt Sivberg som är sysselsatt med aktuell katolsk etik och jag skall något referera några synpunkter från honom.

Dessförinnan kan det förtjäna påpekas att vi ju fått ett bidrag på svenska under de senaste åren, som översiktligt om också inte lättläst presenterar aktuella tendenser i katolskt etiskt tänkande. Jag syftar på Bruno Schüllers uppsats Katolsk moralteologi i den av Gustaf Wingren redigerade boken Etik och kristen tro, 1971. Schüller sammanfattar på ett försiktigt kritiskt sätt huvudlinjer i främst diskussionen om den naturliga lagens innebörd sådan den förts efter Andra vaticankonciliet.

Om jag nu får referera till Sivberg kan man tydligen i de senaste årens katolska tänkande särskilja bl.a. följande huvudproblem: En distinktion som användes — främst av Schüller — är den mellan "bedingte" och "unbedingte" Normen, och denna distinktion är åtminstone delvis parallell till den för oss mer välkända mellan teleologiskt resp. deontologiskt motiverade normer. Frågan är nu vilka normer som gäller obetingat. Det gör först och främst en grupp av "reflexiva" eller "ana-

bidra till större exakthet i socialietisk teoribildning.  
<sup>5</sup> Wingren har nyligen i denna tidskrift visat oss hur vi bör betrakta hans skrifter och deras inbördes relationer. Se hans uppsats Den springande punkten. Påminnelser om en överhoppad bok i STK 3/1974. Jfr Ragnar Holtes bedömning i Årsbok för Kristen Humanism 1973.



lytiska" normer (ex. "du bör alltid handla rätt"), vidare en grupp av "religiösa" normer (ex. "du skall älska Gud av hela ditt hjärta . . .") Schüller ställer problemet om det finns en tredje sådan grupp av normer (ex. "det är otillåtet att ta sitt liv") som kan sägas gälla obetingat. Förutsatt är alltså att de flesta egentliga etiska normer gäller enbart betingat. — En distinktion hos Böckle är den mellan etisk och teonom autonomi, ett problem som Schüller också berör i den uppsats som jag började med att nämna. — Naturligtvis gör jag inte detta tänkande rättvisa med dessa antydningar; de får tjäna som en påminnelse om ett forskningsfält, där läsaren får orientera sig vidare på egen hand.<sup>6</sup> Och så småningom kan vi alltså vänta oss en svensk avhandling som ger en fördjupad presentation av frågorna och deras kontext!

#### 4. Marxismens etik

Med hänsyn till marxismens betydelse som aktuell livsåskådning och politisk ideologi måste något sägas om forskningen i dess etik. Det blir endast några korta noteringar, själv är jag amatör på området.

Robert Heeger kom till svensk universitetsundervisning när behovet av lärare kunniga i marxismen började bli akut. Han har själv skrivit två arbeten på området. 1968 kom hans licentiatavhandling *Die Ethik des Marxismus-Leninismus* (nr 3 i forskningsprojektet *Livsåskådningar i det moderna samhället*). — 1975 publicerade han så sin verkligt betydande doktorsavhandling, *Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni*. Detta arbete är inte enbart vad rubriken låter förmoda, en idéhistorisk analys av den italienske kommunisten och politiske filosofen Gramscis tänkande. Heeger har här också tillfört forskningen om ideologi- och maktbegreppen självständiga bidrag av hög klass. Även andra utformningar av marxismen kommer in i jämförelsen. Heegers arbete rör sig alltså på ett kvalificerat tvärvetenskapligt fält; det handlar både om etik, statsvetenskap och politisk filosofi.

Till den som skulle vilja orientera sig om vad ledande marxister på olika håll i världen själva presterar kan jag endast i detta sammanhang ge några korta anvisningar om var man kan söka. Om vi begränsar oss till europeiska marxister kan följande fyra områden vara värda att inventera: Ungerska vetenskapsakademins filosofiska skriftserie, tidskriften *Praxis* i Jugoslavien, polska marxister efter Kolakowski, sovjetiska filosofer som bl.a. sysslat med värdeontologiska problem. — Ett översiktsarbete av rang är R. T. De George, *Soviet Ethics and Morality*, 1969.

#### 5. Innehållsetiska frågor

I det stora havet av innehållsetiska problemkomplex skall jag nöja mig med att kort redovisa några områden, som jag själv något bearbetat.

##### a. Etik och lagstiftning

De problem som finns i området mellan juridik och etik är mycket intressanta och komplicerade. Här finns många infallsvinklar för en etiker som ville börja bearbeta området, och det rör sig om ett försummat gränsområde. Man kan t.ex. studera de olika principiella motiveringar av etisk karaktär som finns i förarbetena till ny lagstiftning. Här finns i de senaste årtiondenas typer av motiveringar i vårt land en påfallande dualism i inställningen, som man inte kan underlåta att betonas och fundera över. Å ena sidan betonas nämligen — när man vill behålla en viss lagstiftning — gärna

<sup>6</sup> Följande litteraturhänvisningar kan vara en hjälp för orienteringen: B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze* (*i Theologie und Philosophie* 45/1970); B. Schüller, *Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie* (*i dito*); B. Schüller, *Die Begründung ethischer Urteile*, 1973. F. Böckle, *Theonome Autonomie* (*i Humanum. Festschrift für R. Egenter*, utg. J. Gründel & W. Eid, 1972); F. Böckle, *Unfehlbare Normen* (*i Fehlbar?* utg. H. Küng, 1973); F. Böckle & E.-W. Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*, 1973.

dess betydelse som normbildare. Å andra sidan — när man av vissa skäl önskar revidera lagen — sägs det gärna att människor ändå inte låter sig styras av juridiska rättsregler. Men man är inte alltid konsekvent i den senare åsikten: ibland sägs det tvärtom att man vill använda ny lagstiftning för att därmed initiera en ny utveckling av rättsmedvetandet. Exempel på det sista sättet att resonera finns t.ex. i direktiven till vår senaste familjelagstiftning. (Ju 52/1970)

Funderar man litet över dessa förhållanden kan man inte gärna undgå slutsatsen att lagstiftningen här är utsatt för manipulation. Det primära förefaller helt enkelt vara vilken ambition lagstiftaren har: avgörande är "den politiska viljan". Och sedan tycks man välja det sätt att argumentera som passar det aktuella syftet. Personligen har jag bara studerat argumentationsmetoderna i ett par lagstiftningsprocesser, men jag är tämligen övertygad om att detta är ett område som borde lämpa sig väl för systematiska studier. Vissa frågeställningar skulle avgjort kräva preciseringar för att kunna empiriskt beläggas: hur är det egentligen med frågan om människors sätt att ta intryck av lagstiftningen, hur ser mer exakt samspelet mellan lagstiftning och etisk övertygelse ut? — Olika instanser och personer argumenterar naturligtvis olika. Stundom får man ett intryck av att en värderelativistisk inställning varit starkt dominerande. Det torde bl.a. gälla inte så få rättsteoretiker. Å andra sidan har vi under senare år upplevt en moraliserandets renässans, som minst av allt kan ses som uttryck för relativism. — Ju oklarare man är över principfrågorna på detta område, desto större spelrum ges onekligen för opportunist.

#### b. *Ekologisk etik*

Det innehållsetiska arbetsfältet ger den som så önskar rikliga tillfällen att sysselsätta sig med just sådana problem, som under en viss tid är aktuella och engagerar många människor. Ett sådant problemområde just nu är förvisso de ekologiska frågorna. Och här saknas sannerligen inte principiellt intressanta etiska frågeställningar.

I STK 4/1975 har jag recenserat Arne Naess' arbete *Økologi, samfunn og livsstil*, 1974. Det är ett arbete som är så utomordentligt representativt för en dominerande tendens i den ekologiska debatten på 70-talet att man kunde säga att någon måste skriva det. Och att en av Nordens ledande fackfilosofer blir "ekosof" må väl kallas en arketyp för vår tid!

Själv har jag kommit in på dessa frågor inte av eget val utan därför att Biskopsmötet önskade en utredning om bl.a. de djuretiska frågorna. De vetenskapliga djurförsöken är som bekant på sina håll starkt ifrågasatta. Vad jag främst funnit av principiellt intresse i detta arbete är den tankeriktning, som särskilt finns företrädd av en grupp unga människor i England, men som också har sina representanter i vårt land. I essäsamlingen *Animals, Men and Morals*, 1971 (ed. Godlovitch & Harris) argumenterar man i stort sett för åsikten att det inte finns några bra etiska skäl att göra skillnader mellan människor och djur. Det avgörande är att det gäller levande varelser som kan lida, som man säger citerande Jeremy Bentham. (Arne Naess argumenterar på analogt sätt.) Vad som särskilt intresserat mig själv i detta tankemönster är frågan vad detta sätt att resonera får för konsekvenser för frågorna om människans särställning i universum och för de mänskliga fri- och rättigheterna. Det är inte möjligt att nu gå närmre in på saken, men min slutsats är att denna tankeriktning — som jag valt att kalla "animalister" — bestämt måste avvisas. (Varav inte följer att man inte skulle kunna anse att både djuren och den övriga naturen ändå har egenvärde, låt vara underordnat människans egenvärde.) Tillåt mig att här hänvisa till mitt arbete *Djuretik*, som bör föreligga i bokform under hösten 1976.

#### c. *Internationella rättviseproblem och utvecklingsfrågor*

Den etiker som vill syssla med ett problemområde som är både spännande, svårforcerat, relevant för miljoner människor och i hög grad av tvärvetenskaplig karaktär, kan

satsa på ett studium av de internationella utvecklingsfrågorna, relationerna i-länder—u-länder, osv. Detta är ett forskningsområde som f.n. växer explosionsartat, och där knappast någon enskild forskare har överblick över allt som sker. Att det också krävs etiker på detta fält är uppenbart. I en fundamental mening är det just de etiska frågorna som här är grundfrågorna: vad är rättvisa, vilka moraliska krav kan ställas på i-länderna osv.?

Låt mig mer parentetiskt inskjuta att det problem som så mycket sysselsatt etiker i det förflutna, nämligen frågan om enighet eller relativism i de grundläggande moraliska värderingarna, här blir brännande relevant. Tidigare generationer kunde uppleva den som ett tämligen akademiskt problem, om den tillämpades på global nivå. Men så är inte längre fallet. Om u-ländernas krav på rättvisa kan avvisas med motiveringen att i-länderna råkar ha en helt annan uppfattning om vad moral är — ja då först är u-länderna bokstavligen utlämnade. Detta är sannerligen ett exempel på de etiska teoriernas omedelbara praktiska relevans och tyngd!

Detta arbetsområde rymmer så mycket och frågeställningarna korsar varandra på ett sådant sätt att man lätt blir förvirrad av mångfalden. Bl.a. kan man när man reso-

nerar om utvecklingsfrågor hamna i ett verkligt svårt tvärvetenskapligt dilemma: vilka faktorer i ett utvecklingsförlopp är egentligen de styrande eller de viktigaste och avgörande? Fråga en sociolog och han svarar sannolikt de sociologiska, en ekonom väljer de ekonomiska, en statsvetare de politiska osv. Detta är både ett vetenskapsteoretiskt och praktiskt problem av rang!

Själv har jag senast varit inne på dessa frågor via ett översiktligt studium av det stora projekt i Kyrkornas Världsråd som bedrivits under senare år, och som varit rubricerat *The Future of Man and Society in a World of Science-Based Technology*. Om det projektet vill jag här bara säga en sak. Det är påfallande hur misstroendet mot etiken varit dominerande bland främst teologerna i detta projekt. Det är gammal dålig kontinental tradition, i icke ringa grad emanerande från barthiansk teologi. Jag vill sluta denna översiktliga rapsodi med att uttala den livliga förhoppningen att denna misstroendets epok nu skall vara slut! Annars är det svårt att se vad dessa teologiska etiker skall kunna bidra med för framtiden. Att de etiska problemen tränger sig på och kräver bearbetning vad än en kategori teologer tänker om saken — det är uppenbart.

# LITTERATUR

---

*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 19. Band 1975. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand Müller †. Johannes Stauda Verlag Kassel 1975. 314 S.*

Det nittonde bandet av *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* inledes med en minnesteckning över en av de på titelbladet nämnda utgivarna, Dr. theol. Karl Ferdinand Müller, som år 1955 tillsammans med de båda övriga startade serien.

Det första av huvudbidragen till liturgiken är en redogörelse av W. Merten beträffande Lucas Lossius' "Psalmodia". Lucas Lossius (1510—1582) blev konrektor vid en läroanstalt i staden Lüneburg 1542 efter att i Wittenberg ha varit Melanchthons och troligen även Luthers lärjunge. Hans största och viktigaste verk var "Psalmodia, hoc est, cantica sacra veteris ecclesiae selecta", Psalmodia, det är urval av den gamla kyrkans heliga sånger, tryckt första gången i Nürnberg 1553. Detta första lutherska cationale innehöll ett omfattande, kritiskt sovrat urval av gregorianska sånger för kyrkor och skolor. Lossius framhöll i det första av de tre förorden att kyrkofäderna inte föreskrev någon enhetlighet beträffande ceremonierna. Melanchthon redogjorde i följande förord för musikens uppgift enligt Aristoteles samt gav den dessutom en väsentlig roll i att utbreda och försvara den kristna tron. Han kallade utgivaren sin vän och gav med förordet auktorisation för verket såväl ur humanistisk som reformatorisk synpunkt. I det tredje förordet med dess dedikation till den danske kungens söner sökte Lossius att historiskt legitimera psalmsjungandet.

Författaren visar att Lossius beträffande mässans grundstruktur följer Luther. "Psalmodia" präglades visserligen av en i förhållande till denne rikare utgestaltning av helgonfesterna men innebar en förenkling i förhållande till katolsk praxis.

Nya liturgiska synpunkter behandlas i en

uppsats av Ekart Otto mot en speciell bakgrund, nämligen den norske exegeten Sigmund Mowinckels tolkning av den israelitiska kulten särskilt i hans 1921—1924 utgivna psalmstudier. Han behandlar här Psaltaren liksom exempelvis i "Offersang og sangoffer" (1951).

Mowinckel har med användande av den formhistoriska metod som han övertog från sin lärare H. Gunkel gjort ett försök att tolka och framhäva kultens betydelse för den israelitiska menigheten och för den enskilde. Kulten framställs som ett dramatiskt och skapande överbringande av välsignelse med därav följande nyskapelse av världen. Författaren återger Mowinckels rekonstruktion av höstfesten i det förexilska Jerusalem. Jahve kommer, hälsad av jublet från naturen och av de fromma, tar upp kampen mot fienderna, drar i triumf till sitt palats, templet på Sion, bestiger sin tron, tillbedes av sina undersåtar. Det räknas av Ekart Otto som en förtjänst hos Mowinckel att icke ha förfallit till ohistorisk aktualisering av biblisk tradition för att på så sätt ge denna en inre teologisk slutenhet. I stället har han i detta fall betonat främlingskapet och distansen i förhållande till nutida världsförklaring.

Samtidigt anser han emellertid att Mowinckels teori kan sättas i samband med nutida liturgiska frågeställningar. De av honom beskrivna historiska fenomenen, hans försök till förklaring av den israelitiska kulten, skulle på så sätt kunna skildras i moderna sociologiska termer. Författaren anknyter till den nu på nytt aktualiserade forskningsgrenen hermeneutik (Carl Fehrman i Sv. Dagbladet 1976 9/7) med dess båda företrädare Hans-Georg Gadamer och Jürgen Habermas. De tre grundfunktioner som den senare bl.a. i ett par arbeten från 1973 vill tillskriva det religiösa systemet är: 1. kognitiv tydning av världen med försöken att behärska problemet att överleva. 2. konstituerande av en grupp- och jagidentitet. 3. försöken att övervinna grundriskerna för det individuella livet och den mänskliga existensen, skuld, ensamhet, sjukdom, död. Dessa grundfunktioner

återfinnes, menar Ekart Otto, också i den israelitiska kulturen, så att dennas motiv kan tillämpas på nutida liturgisk problematik. Den gamla kultdramatiken ersättes därvid av nya inslag för att göra frälsningsbudskapet levande. Från sådana utgångspunkter ger författaren en analys av nutidsdebatten kring de liturgiska frågorna. En kvarstående fråga är emellertid om denna analys behövde göras på omvägen över Mowinckels ofta ifrågasatta teorier om den gammaltestamentliga gudstjänsten.

Frågan om liturgien i nutiden fortsättes i en artikel av Klaus-Peter Jörns, "Överläggningar och teser till gudstjänstproblematiken av i dag". Författaren avvisar i inledningen möjligheten att komma fram till ett objektivt fastställande av vad som är "liturgiskt riktigt". Även hänvisningar till nytestamentlig eller urkyrklig liturgi är färgade av i nuet grundade åsikter som med fantasiens hjälp läses in i det historiska materialet. Däremot anknuter författaren till vissa teologiska "implikationer". Begreppet gudstjänst innefattar en akt av befrielse, det gäller ett Guds verk, "opus Dei", som också medför en öppenhet mot vardagen och världen. Vidare betonas icke-teologiska krav, bl.a. på rätt och riktig information med en språkets realism som skall göra det möjligt för åhöraren att självständigt föra ut predikobudskapet i sin egen vardag. Författarens många synpunkter beträffande de liturgiska problemen leder fram till att gudstjänsten består av disparata element, utgör ett sammantråffande av gudomligt och mänskligt. Motsatserna kompletterar varandra. Här citeras också den danske atomfysikern Niels Bohr: komplementteorin är det enda sättet att fatta det hela, man måste avstå från alla anspråk på objektivitet.

Undersökningen "Das Gedächtnis der Zeugen", vittnenas åminnelse, av Frieder Schulz handlar om den namnkalender som den evangeliska kyrkan övertog från medeltiden och som ofta har förändrats. Artikeln avslutas med återgivande av den reviderade namnkalender som genom ett utskott av "Die Luth. Liturg. Konferenz Deutschlands" har utgivits år 1969. Här återfinnes fyra svenska namn: Nathan Söderblom, Birgitta, Gustav II Adolf, Matilda Wrede, resp. 12/7, 23/7, 6/11, 24/12. Gustav II Adolf delar minnesdagen med den tyske tonsättaren Heinrich Schütz.

Redogörelsen för "Ars moriendi och kyrkvisa" av Hans-Christoph Piper behandlar en genre av kyrkans psalm med medeltida bakgrund. Den medeltidslitteratur som traditionellt

bär namnet "ars moriendi", konsten att dö, fick ehuru från början avsedd för den prästerliga själavården betydelse genom sin användning av lekmän i översättning till folkspråket. Genren med dess karakteristiska uppbyggnad upptogs i psalmdiktningen efter reformationen, och detta såsom författaren påpekar inte endast i "Sterbelieder". Vidare redogöres för karakteristiska motivförskjutningar under reformationstiden. Själva avgränsningen av vad som kan räknas som påverkan från den äldre ars moriendilitteraturen utgör sålunda en definitionsfråga. Detta visar sig även när författaren till sist undersöker om och i vad mån denna medeltidsgenre i symbolisk förklädnad har påverkat den senaste psalmdiktningen.

Martin Rösslers artikel om det tidigaste skedet av den hymnologiska forskningen ("Die Frühzeit hymnologischer Forschung"), ett utdrag ur en teologisk avhandling av samme författare, behandlar som man kunde vänta endast tyskspråkig hymnologisk litteratur. En särskild tyngdpunkt lägges på tiden omkring 1700 med sådana som J. C. Olearius, J. C. Wetzel och många andra. Författaren berör endast i förbigående den viktiga och intressanta frågan varför detta nya intresse för kyrkans psalm växte fram just vid denna tid. Uppräkningen av hymnologisk litteratur under detta skede utgör resultatet av ett omfattande bibliografiskt forskningsarbete.

Två till omfånget mindre bidrag till liturgisk forskning berör liksom de föregående även aktuella frågor. Det enda är Herbert Goltzens "Acclamatio anamneseos". Här behandlas den på senare tid i såväl den romerska som de reformerta kyrkorna åter införda åkallan och bekännelsen från församlingen ("acclamatio") om Kristi död, uppståndelse och återkomst. Här beröres sålunda "anamnesen", ordagrant "åminnelsen", den detalj från den urkristna och den orientaliska kyrkans liturgi som utgör en form för lekmannens medverkan enligt tolkningen av Paulus i 1 Kor. 11: 26. Anamnesen fick ny betoning i lutherskt nattvardsfirande och nu senast även bl.a. i den romerska kyrkan efter Andra Vatikankonciliet. — Alexander Völker beskriver kyrkliga förrättningar i ny gestalt ("Amtshandlungen in neuer Gestalt") sådana de utformats i de av tre prästerliga författare nyligen utgivna förslagen till nya ritualer beträffande dop, konfirmation, nattvard, vigsel och jordfästning. Som redan boktiteln anger, "Gottesdienst menschlich", gudstjänst med hänsyn till människan, syftar förslaget till att underlätta folkkyrkans kommunikation på

dess väsentliga punkter med det stora flertalet av dess medlemmar.

En undersökning av Alfred Jung beträffande lutherpsalmen "Nun freut euch, lieben Christen gmein" inleder de kortare hymnologiska bidragen. Medan tryckåret 1523 är oomstritt har olika åsikter framförts om tiden för psalmens tillkomst och om eventuella förlagor. Författaren finner den vara en i det väsentliga självständig skapelse av Luther som ett uttryck för hans teologi samt anser av innehållsliga skäl att den även har tillkommit 1523. Han är också angelägen att påpeka att den trots skenbart individuella tendenser har en allmän inriktning, är en "kyrkans psalm". Att den som författaren säkerligen med all rätt framhåller i allt väsentligt är en självständig skapelse av Luther hindrar inte att den beträffande såväl ingressen som den troligen ursprungliga melodien (detta senare enligt W. Blankenburg, Johann Walters Chorgesangbuch von 1524, i årsbokens bd 18) har samband med en förreformatorisk påskvallfartssång eller med en annan angiven påksång. Frågan om sådant samband är dock svårt att närmare precisera.

Till lutherstudiet kan också räknas Walter Blankenburgs recension av Karl Honemeyers undersökning "Thomas Müntzer und Martin Luther" (1974). I denna framställs Müntzer med sin tyskspråkiga gregorianik som en föregångsman för den lutherska gudstjänstförnyelsen. Detta visar sig emellertid, framhåller Blankenburg, inte vara riktigt, det var Luther som tog steget fullt ut och skapade den nya gudstjänstordningen och församlingssången.

Den nederländske hymnologen och litteraturhistorikern Jan Wit, sedan 1950 en av medarbetarna för en ny nederländsk psalmbok, har undersökt innebörden av de två första raderna i den fjärde strofen av Luthers "Ein feste Burg ist unser Gott"; "Das Wort sie sollen lassen stahn/ und kein 'Dank dazu haben". Han har även gjort den iakttagelsen att intet lands psalmbok har lyckats så synnerligen väl med översättningen av dessa rader och att osäkerhet beträffande interpretationen varit den viktigaste orsaken. Författaren redogör för olika innebörd i ordet "Dank" och framhåller den fjärde strofens nära samband med de tre övriga.

I en redogörelse av Oswald Bill för psalmen "Mein Seel, o Herr, muss loben dich", i en Magdeburg-psalmbok 1559 nämnd i samband med Herman Bonnus och fortfarande angiven med denne som författaren, attribueras psalmen i stället till en annan tysk präst, Erasmus

Alber. Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert visar i sin undersökning av Philipp Nicolais "Freudenspiegel des ewigen Lebens" (1599, facsimile 1963) på ett nära samband i detta fall mellan psalmdiktning och övrig uppbyggelselitteratur, även om man inte kan avgöra vilketdera som är det primära. Iakttagelsen om ett sådant samband torde ha vidsträckt giltighet.

Om Paul Gerhardt-minnet 1976, 300-års minnet av hans död, erinras man genom Winfried Zellers textkritiska undersökning, "Zur Textüberlieferung der Lieder Paul Gerhards". Undersökningen har principiellt intresse även därför att så få av hans sånger föreligger i hans eget originaltryck. — Konrad Ameln redogör i en annan artikel för nya facsimiletryck av hymnologiska källor. Däribland befinner sig J. G. Ebelings utgåva 1667 av Paul Gerhards sånger. I en annan artikel redogör Konrad Ameln för nytryck av kyrkomusikaliska källor på det bibelhistoriska området.

En festskrift med tolv bidrag, tillägnad Konrad Ameln på hans 75-årsdag, "Traditionen und Reformen in der Kirchenmusik", även innehållande en bibliografi över Amelns arbeten, presenteras av Walther Engelhardt. Innehållet berör alltså i första hand kyrkomusiken. W. Engelhardt framhåller i en artikel K. Amelns organisatoriska förtjänster vid tillkomsten och utvecklingen av "Die internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie".

Årsboken innehåller vidare en redogörelse av Dietrich Schuberth för den hymnologiska konferensen i Groningen 1975 samt förteckningar på de i olika länder under de två eller tre senaste åren utgivna arbetena på de berörda områdena. Det rika och mångsidiga innehållet i dess helhet utgör sålunda ett tvärsnitt av aktuell forskning i liturgik och hymnologi. Som handbok är den i hög grad överskådlig och användbar genom tillhörande register. Årsboken är liksom dess många föregångare en ovärderlig tillgång vid studiet av de båda ämnena.

Allan Arvason

Gabriel Biel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Libri quarti pars prima (dist. 1—14). Collaborante Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. XI + 502 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1975. Pris inb. DM 270.—.*

Den andra volymen i den förnämliga nya utgåvan av Biels *Collectorium* omfattar första

delen av fjärde boken, som innehåller sakramentsläran. Den första volymen, företalet och första boken, anmäldes i STK 1975. Anledningen till att man inte fortsatt utgivandet med andra boken utan valt att först ge ut den fjärde är att man ansett det mest angeläget att ge ut den del som innehåller sakramentsläran med dess förståelsen av reformationen mycket viktiga utläggningar av sakramentsbegreppet och av nattvardsläran. Här hade man också kommit längst i utarbetandet av apparaten med dess hänvisningar till traditionen. Biels utläggning av fjärde boken (hos Lombardus) intar en rangplats bland sentenskommentarerna. Han är här synnerligen utförlig även i utarbetandet av de kyrkorättsliga detaljerna. Även behandlingen av eucharistin är ingående, trots att han här själv hänvisar till sin utförligare framställning i *expositio canonis missae*. Framställningen av Kristi kropps närvaro i sakramentet är av särskilt stort intresse, eftersom Luther här hade funnit ett starkt stöd för sin bokstavliga tolkning av instiftelseorden. I nattvardsstriderna under 1520-talet mot svärmarna och Zwingli använde han också många argument, som han direkt hade hämtat från Gabriel Biels framställning, så t.ex. teorin om de olika arterna av närvaro. En utförlig jämförelse mellan Luthers och Gabriel Biels nattvardslära föreligger f.ö. i Fredrik Cleves avhandling Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament, Åbo 1968.

Biels sakramentslära är värd ett studium även oavsett dess nära anknytning till Luther. Hans logiska stringens och noggrannhet visar vilken teologisk och rättslig betydelse även enskildheterna i sakramentsläran tillmättes. De tradeerade utsagorna bildar ett objektiva sammanhang, som teologen har att exakt beskriva. Biels framställning av de fall då en präst kan tänkas på någon punkt förändra dopformuläret, med diskussion av frågan huruvida ett giltigt dop föreligger i de olika fallen eller icke, är lärörök som ett exempel på hans språkanalys och överhuvud klagörande för hans inställning till trosラーans realiteter och deras språkliga förankring.

Det är välbekant, att Luthers teologiska ståndpunkt i sakramentsläran på många punkter avviker från nominalismens, liksom från den medeltida teologins överhuvud. Men trots detta ger Biels framställning i *Collectorium* ändå i många avseenden en mycket klagörande bild av den tankevärld som bildar bakgrunden till och i vissa fall också är den adekvata

kontexten till Luthers argumentering i 1520-talets nattvardsstrider. Mera gåtfull ter sig mot denna bakgrund den spiritualistiska tolkningen som innebär ett radikalt brott mot det som är gemensamt fundament för både Biel och Luther — det självklara fasthållandet vid en bokstavlig tolkning av instiftelseorden.

Den nu föreliggande volymen avslutas med den fjärde bokens *distinctio* 14, som inleder framställningen om boten. Denna fortsätter sedan i den fjärde bokens andra avdelning, som står närmast i tur att publiceras i denna utgåva.

*Bengt Hägglund*

Ingmar Brohed: *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet. Dess tillkomst och första verksamhetstid i Lunds stift och dess framväxt i övriga stift. Acta Universitatis Lundensis, Sectio I: 21: Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis V. 191 sid. C. W. K. Gleerup, Lund 1975.*

Inom nutida kyrkohistorisk forskning är det påfallande, i hur hög grad vårt eget århundrade med dess mångfasetterade skeende kommit att stå i focus. Denna ämnesinriktning har både för- och nackdelar. Det korta tidsperspektivet liksom svårigheterna att lösgöra arkivmaterial i t.ex. privat ägo kan ställa till problem. Men erfarenheten visar också, att den s.k. utvecklingen går fort. Mellankrigstidens liksom andra världskrigets händelser och gestalter tillhör redan historien.

Utän tvekan är Ingmar Brohed väl insatt i ovan antydda problematik. I sin undersökning *Prostmötet i Svenska kyrkan under 1900-talet* för han visserligen den del av framställningen, som berör kontraktsprostkonventet som fast institution i alla stift, fram till nūsituationen. Ändå kan han analysera och skildra händelseförloppet i undersökningens huvuddel — avseende prostmötets tillkomst och första verksamhetstid i Lunds stift — i ett betryggande historiskt perspektiv. Redan den 21 september 1905 bildades nämligen i Kristianstad Lunds stifts kontraktsprostkonvent.

Det är ingen tillfällighet, menar Brohed med rätta, att prostkonventet bildas just vid denna tid. Redan från första början var motsatsställningen tydlig och klar till vad man uppfattade som förrädisk liberalteologi dvs. sådana företeelser som Kristianstads prästsällskap, visser-

ligen bildat redan 1888 men med utvidgad verksamhet från 1903, tidskriften *Kristendomen* och vår tid, som började utkomma 1906 samt Lunds teologiska sällskap med 1907 som tillkomstår.

Efter en inledande framställning av kontraktprostkonventets tillkomst skildrar förf. ganska utförligt detta konvent i funktion liksom dess förhållande till förefintliga legala och frivilliga kyrkliga organ. Intressantare ändå är det avsnitt, som handlar om, hur man från konventets sida sökte befästa och hävda en vad man nu kallar konservativ uppfattning i teologiska och kyrkliga frågor särskilt av kontroversiell natur. Där kom år 1919 att beteckna en vändpunkt vad avser gängse åsiktsgrupperingar i stiftet och här är Broheds skildring ytterst fängslande, även om Karl Gustav Hammar i sin gradualavhandling från 1972, *Liberalteologi och kyrkopolitik*, behandlat samma tidsperiod från en annan infallsvinkel.

Vid läsningen frapperas man gång på gång av, i hur hög grad stiftschefen, biskop Gottfrid Billing, kunde göra sitt inflytande gällande både direkt och indirekt bl.a. tack vare prostmötet. Litet tillspetsat kan man uttrycka saken så, att Billing på så sätt blev sin egen grå emmens i ett skickligt spel bakom kulisserna. Hans pondus och auktoritet var oomtvistad och med få undantag blev prostmötets deltagare eller medlemmar biskopens trogna supportorer.

Det var egentligen bara den originelle prosten H. B. Hammar i Ängelholm och hans lärde kollega i Kristianstad dr Matheus Lundborg, som i större omfattning hävdade oppositionella eller avvikande åsikter gentemot Gottfrid Billing och prostkonventets flertal. Men så självklar var stiftschefens auktoritet, att Lundborg vägrades rätten att reservera sig till protokollet, när det gällde prostmötets beslut att göra ett kritiskt uttalande i pressen mot Emanuel Linderholms arbete *Från dogmat till evangeliet*, tryckt 1919. För Lundborgs vidkommande var situationen något tillspetsad av den anledningen, att han samma år publicerat en prästmötesavhandling med titeln *Den helige Ande, Hans väsen och verk*, vars innehåll av allt att döma ogillats både av Billing själv och av prostmötets majoritet. Lundborg försvarade sig dock vid prästmötet i Lund 1919 med stor intensitet och hade enligt protokollet vid detta möte fattat som sin uppgift att "en gång såsom den förste öppna dörrarna till sanningens rike inom exegetikens område och lära de unga att se skriften med egna ögon och ej genom farfars glasögon". Nu gällde detsamma "på det

dogmatiska området" vad avsåg Lunds stifts prästerskap. (Se Hammar a.a. s. 314.)

Man förstår Ingmar Broheds glädje, när han vid en inspektion på tjänstens vägnar 1973 av Ängelholms kyrkoarkiv påträffade de äldre delarna av prostkonventets arkiv med t.ex. protokollsböcker i obruten svit från 1905. Denna glädje blir också läsarens vid studiet av Broheds intressanta och konsekvent genomförda undersökning. Naturligtvis kan kritiska synpunkter anföras av både principiell och formell natur. I längden är det t.ex. irriterande, att prostmötets ledamöter genomgående presenteras utan utskrivna tilltalsnamn men väl med initialer. Flera av de omnämnda prostarna tillhör med rätta den sydsvenska kyrko- och personhistoriens annaler och borde därför i klarhetens intresse åtminstone någon gång nämnas utan tröttande förnamnsinitialer. — Men som helhet betraktad är Ingmar Broheds bok ett viktigt bidrag när det gäller kartläggandet av vårt sekels kyrko- och kulturhistoria.

Benkt Olén

Carl-Reinhold Bråkenhielm: *How Philosophy shapes Theories of Religion (Studia Philosophiae Religionis 2)* 208 sid. CWK Gleerup, Lund 1975. Pris ca kr 35: —.

Filosofi är en form av intellektuell psykoterapi. Att studera filosofi är att träna sig i att mena vad man säger och säga vad man menar. En mycket intressant del av filosofin är religionsfilosofin. Religionsfilosofer sysslar idag bl.a. med frågan: vad menar de människor som är religiösa med vad de säger. Religionsfilosofi är alltså en hjälp att bli medveten på det religiösa planet. Om någon läsare opponerar sig, och menar att här har jag sagt alldeles för mycket, så håller jag med. Religionsfilosofi är en hjälp att bli medveten inom de sektorer av religionen som intellektet kan behandla. Och det finns en sådan del — hävdar jag — även om stora delar av trons värld hör till känslans och viljans område.

Just för att jag i denna recension tänker uppehålla mig vid religionens intellektuella sida, vill jag göra en parantes. Och säga att denna sida är överbetonad i våra lutherska kyrkor. De sidor av religionen som vänder sig till människans vilja och känsla är klart undervärderade i vårt protestantiska arv.

För den intellektuellt ärliga människan är dock religionsfilosofins frågor viktiga. Det är



därför religionsfilosofi kan sägas fungera som en intellektuell psykoterapi. Ett bra terapeutiskt redskap är här Bråkenhielms bok. Läs den inte i första hand som en intellektuell upplevelse. Utan läs den som när du ser dig själv i spegeln: hur ser jag ut? hur står det till med mina värderingar?

Osäkerhet är aldrig bra. Den människa som är osäker, som inte har en grund att stå på — hon far inte väl när det blåser. Hon har större förutsättningar för depressioner och ångest än den medvetet grundade människan.

På religionens område finns det mycken osäkerhet. Därför behövs religionsfilosofin. Du kanske invänder igen. Och säger att det vi behöver är inte filosofer utan förkunnare. Människor som förkunnar en livshållning som vi kan följa. Det är riktigt. Förkunnare och profeter kan vi inte leva utan. Och många av oss är i mycket stort behov av idoler och helgon.

Men just idag behövs filosoferna. Och av följande skäl. Idag har vi inte bara många profeter. Utan många *olika* profeter. Vilket i sin tur skapar svårigheter. Svårigheter att välja. Idag ligger inte ansvaret på prästen eller fursten, ansvaret för din tro. Utan på dig själv.

Vi gör en kort parentes och går fyrahundra år tillbaka i tiden. Får du klart för dig hur mycket som har hänt på dessa fyrahundra år, när du påminnes om följande? När fursten bytte tro, bytte hans undersåtar också tro. I religionsfreden i Augsburg 1555 beslöts t.ex., att övergick fursten från katolsk till protestantisk tro, övergick automatiskt undersåtarna in om dennes område till samma tro.

Det var på ett sätt ett bekvämt liv. Man behövde inte välja själv. Och att välja själv är alltid svårt. För att kunna välja — och sedan vara nöjd med sitt eget val — krävs medvetande.

Hur får vi hjälp att bli medvetna? Denna nödvändiga dygd i ett pluralistiskt samhälle. Och denna nödvändiga förutsättning för ett demokratiskt samhälle.

Vad vi behöver är terapevter. Föräldrar, lärare, präster som terapevter. Och vad jag är särskilt intresserad av i denna artikel — religionsfilosofen som terapevt. Jag vet inte vad du får för association av ordet terapevt. Jag vill använda det på följande sätt: en terapevt är den som inte bestämmer vad du skall anse om ... Men som i stället *hjälper* dig att *själv* ta reda på vad du anser om ...

Du kanske hör till dem som i ditt innersta något längtar tillbaka till 1500-talets trygghet, och hävdar att vad vi idag behöver är män-

niskor som talar om "hur det är", inte människor som frågar "hur vill du ha det?" Om jag skall tolka dig positivt, så kan jag till och med hålla med dig. Vi behöver vägvisare och profeter. Vi behöver män och kvinnor av den resning som baptistpastorn Martin Luther King eller karmeliternunnan och filosofiprofessorn Edith Stein.

Men när detta väl är sagt så återstår alltid ditt eget val. Och en hjälp på religionens område — om du har behov av att vara intellektuellt ärlig i din tro — kan eventuellt vara Bråkenhielms ovannämnda avhandling.

Författaren diskuterar tre religionsfilosofer, som kännetecknas av att de alla tre kommit till en positiv ståndpunkt visavi kristen tro — fast av olika religionsfilosofiska skäl. J. Wilson är empirist. Det betyder — mycket enkelt uttryckt — att en religiös tro har sin grund i en religiös erfarenhet. D. Z. Phillips, påverkad av Wittgensteins senare filosofi, intar en aprioristisk ståndpunkt — en religiös tro har sin grund inte enbart i en religiös erfarenhet utan den är även beroende av de begrepp som formar erfarenheter. Den tredje religionsfilosofen som författaren undersöker, J. Hick, intar en ståndpunkt mellan Wilson och Phillips.

Författaren analyserar relationen mellan dessa tre religionsfilosofers filosofiska grundsyn och deras religionsfilosofiska uppfattning. Ett klagörande första kapitel, en teoretisk bakgrund, tar upp dessa och liknande för den kommande analysen centrala grundrelationer. Författaren presenterar i detta kapitel två pedagogiskt enkla skisser som sammanfattar de begrepp och relationer som senare används i analysen.

Författaren frågar: vilka relationer råder mellan en filosofers filosofiska grundsyn och hans filosofiska arbete med en religion? Vilka relationer råder mellan en filosofers filosofiska grundsyn och resultaten i hans religionsfilosofiska arbete? Dessa frågor är väsentliga, därför att de framhäver de starka samband som ofta finns mellan en religionsteori och en filosofisk grundsyn. Grundsynen styr ofta val av problem, mål, metod och begrepp i den religionsfilosofiska forskningen. Den filosofiska grundsynen kan även styra tolkningen av, klassifikationen av, osv. hela det religiösa språket. Och att förstå de religiösa språken är ett av huvudmålen i den religionsfilosofiska forskningen.

Bråkenhielms detaljgranskning av varje författare går vi här förbi och hoppar över till det sista kapitlet, Kriterier för en accepterbar

religionsteori. ”Syftet med detta avslutande kapitel är att ange och kort diskutera de kriterier som kan åberopas i valet av en viss religionsteori. Syftet är emellertid *inte* att nå ett slutgiltigt svar i frågan hur en sådan religionsteori, som man bör välja enligt dessa kriterier ser ut”, skriver författaren.

Detta är två viktiga meningar. Den första säger, att religionsfilosofin arbetar med kriterier för val av livsåskådningar. Den andra säger att religionsfilosofin som vetenskap inte talar om vilken livsåskådning läsaren bör ha. Det sista påståendet är en självklarhet med de vetenskapsideal som är förhärskande vid svenska universitet.

Att jag ändå skriver ner denna självklarhet, beror på att de två meningarna ovan bra sammanfattar vad en psykoterapeut gör. Han hjälper patienten att ta reda på vilka normer denne faktiskt följer. Det kan vara ett långt och mödosamt arbete att få denne medveten om vilka normer som *faktiskt* styr hans handlande. Sedan är det naturligtvis patientens sak att ställa sig frågan: när jag nu kan se *varför* jag lever som jag gör, vill jag då fortsätta att leva på detta sätt? På denna fråga ger psykoterapeuten (naturligtvis) inget svar.

I detta sista kapitel presenterar författaren sex bör-satser. Dessa sex satser kan du se som en spegel, i vilken du får en bild av din egen (religiösa) livsåskådning. Tycker du att dessa kriterier för en religionsteori (religiös livsåskådning) är väl generella, kan du gå direkt till boken *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, så finner du där preciseringar på sidan 183 ff;

1. En accepterbar religionsteori bör bygga på en accepterbar filosofisk grundsyn.
2. En accepterbar religionsteori bör vara intersubjektivt textbar.
3. En accepterbar religionsteori bör vara konsistent och hållbar.
4. En accepterbar religionsteori bör vara enkel.
5. En accepterbar religionsteori bör ha en vid omfattning.
6. En accepterbar religionsteori bör omfatta en korrekt analys av de religiösa trosuppfattningar som tillhör teorins fält.

Byter du ut ”religionsterapi” mot ”livsåskådning” och ”religiös trosuppfattning” mot ”uppfattning i livsåskådningen i fråga” kan du tillämpa dessa kriterier på din livsåskådning — om du inte vill betrakta den som religiös. Avhandlingens sista kapitel diskuterar sedan i sex underavdelningar dessa viktiga sex bör-satser.

Jag har försökt förklara dessa sex satser, dessa kriterier för bedömning av en religiös livsåskådning, som en spegel i vilken man kan se sin egen (religiösa) livsåskådning. Därmed har jag indirekt beskrivit vad religionsfilosofin sysslar med. Den tillverkar redskap med vars hjälp vi har möjlighet att se oss själva klara.

Och finns det viktigare frågor att förklara och att få att klarna, än de som handlar om vilken hållning vi bör inta till livet — vilken livshållning som är accepterbar — och vilken åskådning vi bör ha om livet — vilken livsåskådning som är accepterbar?

*Ulf Hanson*

## Religionsfilosofisk kongress i Lund

I England samlas årligen en grupp filosofer under beteckningen Christian Philosophers Group. Denna grupp består inte av enbart religionsfilosofer utan även av "profanfilosofer" med intresse för religiösa problem. För två år sedan för efter inbjudan elva nordiska religionsfilosofer till Oxford för att delta i deras samtal. Inbjudan hade delvis sin bakgrund i att man ville skaffa nya diskussionspartners till en grupp, vari alla kände varandra mycket väl. Oxfordskonferensen blev det första steget mot en ökad intereuropeisk kontakt inom religionsfilosofin.

Den 23—25 augusti 1976 togs det andra steget, genom att 35 filosofer, huvudsakligen religionsfilosofer, från England, Tyskland, Holland och Norden samlades till konferens i Lund under ordförandeskap av professor Hampus Lyttkens.

Konferensen hade inte ett explicerat övergripande tema, men flera av föredragen gav olika aspekter på problemet med att förstå religion och samtidigt inta en kritisk attityd.

Universitetslektor Per Block utredde förhållandet mellan "commitment" (ung. engagemang) och "understanding" (förståelse). Med "commitment" avsåg Block en *attityd*, och med "understanding" avsågs "*a state of mind*" som var riktad mot en text eller en person. Denna "understanding" manifesteras i en *förmåga*, som kan *inläras*.

Block skiljde därefter på tre olika nivåer av religiöst "commitment".

1. Interest in the religious topic
2. Involvement in the religious issue
3. Positive religious faith

Att gå från 1 till 3 innebär att fördjupningsgraden ökar. Block gjorde därefter en motsvarande distinktion av filosofisk "understanding". Den intressanta relationen fann Block vara en

konfliktrelation. Konflikten formulerade han så, att inläringen av "understanding"-förmågan försvåras av "commitment"-attityden eller att "commitment"-attityden försvagas av inläringen. Detta är, menade Block, en verklig konflikt som inte låter sig bortförklaras.

Forskarassistent Bo Hanson diskuterade den typ av religionskritik som ligger i reduktion av religioner och gjorde härvidlag några fruktbara distinktioner. Hanson menade att man kan göra olika slags typer av reduktioner, som schematiskt kan återges,

1. Djupet i reduktionen
  - a) termer
  - b) postulat
  - c) entiteter (ontologiska)
2. Målet med reduktionen
  - a) prognosticera
  - b) manipulera
  - c) avgöra ansvar
  - d) "förstå världen"
  - e) uppnå motsägelsefrihet
  - f) tillfredsställa elegans- eller enhetsideal etc. etc.
3. Inom-kausala och kausaltranscenderande reduktioner

Under 1 menade Hanson att reduktionen blir djupare när man går från a) till c), dvs. reduktion av entiteter är den djupaste reduktionen. Under 2 avsåg han att visa att man kan ha helt olika syften med en reduktion. Under 3 var avsikten att skilja mellan å ena sidan reduktion mellan två kausala teorier, t.ex. från en psykologisk teori till en sociologisk teori och å andra sidan reduktion mellan en kausal teori och en icke-kausalt teori.

Hanson visade sedan några intressanta vardagliga paralleller. Liksom man i naturalistisk religionskritik menar att religionen är falsk genom att man i reduktionen visar religionens orsaker, och på så sätt "förstör" religionen, så kan man förstöra den personliga relationen mellan två individer genom att individerna själva analyserar/reducerar sitt förhållande i

psykologiska termer. Lite av samma fenomen finns i att en skalds storhet ofta förminskas när man får kunskap om hans bakomliggande intryck.

Avslutningsvis drog Hanson tre slutsatser om kausala reduktioner, av vilka den första uppvisar stor likhet med Blocks resonemang.

Kausala reduktioner påverkar på tre sätt:

1. Psykologiskt så att man blir mindre engagerad av sin tro
2. För de som har en instrumental syn på religion kan reduktionen visa att religion inte är något bra prognos- eller manipulerbarhetsinstrument
3. Ontologisk reduktion är svårast att motivera.

Professor Dewi Phillips, Swansea, Wales, utgick från den teori, som han själv till stor del är upphovsman till, om religionen som språkspel. Hos Phillips lärofader Wittgenstein är det ett utmärkande drag att Wittgenstein inte vill driva förklarings- och justifikationskedjor bortom en viss punkt. Vid denna punkt kan man bara konstatera att "this is how things are". Detta kallade Phillips för "Wittgensteins full stop". Om man applicerar "Wittgensteins full stop" på religion, så har en vanligt förekommande kritik bestått i, att det därmed blir en "full stop" på kritik och ifrågasättande inom religion. Phillips menade att "Wittgensteins full stop" är förenligt med kritik och ifrågasättande inom religion. Phillips lösning bestod i att peka på de religiösa språkspels beroende av "human life". De religiösa språkspelen är inte isolerade storheter utan mellan språkspelen och "human life" sker påverkan i båda riktningar. Men, menade Phillips, Wittgenstein hävdade inte att denna relation är fri från misstag. De religiösa språkspelen kan i något avseende uttrycka en felaktig relation till "human life". Därför är kritik och ifrågasättande fortfarande möjliga.

Förutom dessa utredde professor Göran Hermerén toleransbegreppet, professor Kambarthel, Konstanz, Västtyskland, analyserade handlingsbegreppet ur hermeneutisk synvinkel och professor C. D. Lewis, London, talade om

"The Place of Thought and Philosophy in the future of Religion".

Nyttan med konferensen var som vanligt tvåfaldig. Dels utgjorde föredragen och de efterföljande diskussionerna ett värde i sig och dels gavs möjlighet till mer privata diskussioner och kontakter som ofta var väl så fruktbara.

Emellertid bör även en tredje nyttoaspekt nämnas som i framtiden kan visa sig vara den viktigaste, nämligen att konferensen mönstrade deltagare från både England och kontinenten.

Anglosaxisk filosofi har under 1900-talet haft en starkt empiristisk inriktning, som under senare decennier tagit sig uttryck i ett ökat intresse för lingvistik. Den empiristiska inriktningen har också inneburit en mer ahistorisk filosofi och en common-sense-filosofi. Den kontinentala filosofin, däremot, har haft en mer historisk och systembyggande karaktär.

De senaste åren har emellertid en bro slagits mellan dessa olika skolor. Denna bro har varit möjlig att slå bl.a. därför att den anglosaxiska skolan tonat ned empirikravet samtidigt som den kontinentala skolan upptäckt språkets roll i historia och kultur. Dessa nya tendenser har ganska kraftigt slagit igenom inom socialvetenskaperna, men även religionsfilosofin har känt av nydaningen.

Konferensen var det första organiserade försöket att samordna anglosaxisk och kontinental religionsfilosofi. Det visade sig att anknytningspunkterna redan var fler än väntat, delvis beroende på att den kontinentala skolan inte längre är homogen, utan har flera olika inriktningar.

Att Sverige var platsen för detta första möte var ingen tillfällighet. Svensk religionsfilosofi utgör en naturlig sammanlänkningspunkt då den dels har gamla rötter i tysk teologi och dels har unga rötter i engelsk analytisk religionsfilosofi.

Det planeras att en ny konferens ska hållas i Holland om två år. Vid detta tillfälle kommer tyska religionsfilosofer att vara lika väl representerade som engelska. Detta hoppas vi kommer att utgöra ett tredje och ännu större steg i utvecklingen mot ökad intereuropéisk kontakt och förståelse inom religionsfilosofin.

*Lars Haikola*

# DISKUSSION

---

## Strukturalism och motivforskning

Bengt Hägglunds artikel "Strukturbegreppet i traditionsforskning och i systematisk teologi" i förra häftet av denna tidskrift (s. 117—124) utgör ett välkommet bidrag till dryftandet av teologins metodfråga. Den anknytning som han gjort mellan "strukturalism" och "motivforskning" kunde möjliggöra en ny ansats i diskussionen om motivforskningsmetoden. Den lingvistiska strukturalismen lanserades först vid en kongress i Prag 1929 och man har sedan dess börjat tala om strukturalism inom flera andra forskningsområden, antropologi, psykologi, filosofi, matematik, fysik och biologi. Motivforskningsmetoden, framställd i första bandet av Anders Nygrens "Den kristna kärlekstanken genom tiderna" (1930), kunde betraktas som ett slags teologisk strukturalism. Det är på tiden att man inte bara jämför alla de olika sätt på vilka strukturalismen kommer till användning inom teologin, utan också jämför strukturalismen inom teologin med strukturalismen inom andra vetenskapsområden.

Hägglund intresserar sig för den utveckling inom strukturalismen som Noam Chomsky's "generativa grammatik" representerar och där den dynamiska eller generativa egenskapen hos språkstrukturerna poängteras. Hägglund frågar om det finns en "strukturell grammatik" också för språkliga makrosystem, t.ex. en tradition eller en litterärt kodifierad åskådning. Det som därvid måste undersökas är förhållandet mellan syntaxen, där grammatiken hör hemma, och semantiken. Det är inom semantiken som man nödgas betrakta också det som ligger utanför språket, det vartill språket refererar. Här möter man den "semantiska triangeln", där man skiljer mellan ordet, tanken och saken. Om man nu söker något dynamiskt eller generativt i ett språkligt makrosystem kunde detta ligga enbart i språket självt, dess "strukturella grammatik", men det kunde också finnas i den verklighet som språket åsyftar.

Ett annat sätt att komma utom själva språket

vore att ta den som talar med i betraktelsen. Inom lingvistikens möter man också vad man kallar "situationsanalys", där man tar hänsyn inte endast till språket utan också till talaren. Hägglund påstår att frågan huruvida motivforskningsens grundmotiv är tillgängliga för forskaren genom en empirisk-deskriptiv metod inte kan besvaras helt entydigt, därför att metoden kräver både en omfattande strukturanalys av representativa texter och reflexion över religionens väsen och dess subjektiva förutsättningar hos dem som ger uttryck för en religiös tro. Man kunde emellertid betrakta denna reflexion angående förutsättningarna hos talaren som ett slags situationsanalys, där man får reda på de möjliga grundfrågor på vilka texter kan svara samt får bättre reda på det som kännetecknar svaren på olika grundfrågor.

Man märker i övrigt hos Hägglund en obenägenhet att komma utanför själva texten. Ett lärorikt exempel på en på strukturerna inriktad forskning finner han i Gerhard von Rad's program för en traditionshistorisk utformning av en gammaltestamentlig teologi, där "uppgiften inte är att gå bakom texterna och söka framställa en Israels religionshistoria eller en biblisk historia utifrån nutida frågeställningar utan att stanna vid texternas vittnesbörd och se dem som uttryck för en levande och kontinuerlig tradition som utbildats inom Israel". Man frågar sig emellertid om man helt kan koppla bort von Rad's gammaltestamentliga teologi från en historisk-kritisk betraktelse av GT. Själva titeln, "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs", som bildar bakgrunden till von Rad's upptäckt av ett frälsningshistoriskt schema i hexateuken, förutsätter den historisk-kritiska bibelforskningen. Att man kan försöka utreda de strukturer som finns i den gammaltestamentliga traditionen strider inte emot ett försök att med bruk av historisk-kritiska metoder förstå Israels religion i gammaltestamentlig tid. I stället kan dessa två forskningsmetoder mycket väl komplettera varandra. På detta sätt kan man bättre förstå de

gammatestamentliga texterna i deras egen historiska kontext. Vidare — om det som bildar strukturen i den bibliska traditionen utgöres av "en sekvens av fakta i det förflyttna", då kan det ej vara oviktigt att veta hur gränsen kan dras i traditionen mellan det som utgör en empirisk deskription av vad som har skett och det som är trons tolkning av det skeddans innebörd.

Bland argumenten för att det finns organiserande strukturer i den kristna traditionen nämner Häggglund denna traditions tankelinjer, som går med egna vågor genom idéhistoriens tankeströmningar, den kristna trons enhet från ursprunget ända fram till våra dagar, bruket av uttrycket "regula fidei" för att fastställa den äkta traditionens struktur och den kontinuitet, som består även under reformernas process. När man frågar i vilken mån det är möjligt att få grepp om denna den kristna traditionens djupstruktur, föreslår Häggglund en empirisk-deskriptiv undersökning av traditionen själv och antyder, att det mönster som finns t.ex. i den apostoliska trosbekännelsen samt ett sådant motsatspar som lag/evangelium åtminstone hypotetiskt kunde ge traditionsstrukturen en innehållslig bestämning. Frågan blir nu hur denna struktur förhåller sig till det uttryck den får i traditionen, inte minst i traditionens klassiska texter. Kan man — som den semantiska triangeln antyder — i detta förhållande skilja mellan ord och sak? Vore det i så fall möjligt att utifrån strukturen kritisera traditionen, även en klassisk text inom traditionen? Om normen är att finna i strukturen själv borde denna fråga kunna besvaras jakande. I så fall borde det också vara möjligt att med bruk av denna struktur syntetiskt och även konstruktivt framställa den kristna tron som en enhetlig storhet i nuets språk. Teologin behöver då inte begränsas till uppgiften att bara tolkande beskriva traditionen sådan den möter muntligt eller i befintliga texter. Till detta bör tilläggas att när man genom en sådan forskning fått grepp om strukturens väsen, då borde man också kunna generativt utveckla den så att den kan framträda i helt nya satser.

Fastän Häggglund i början av sin artikel nämner den nya teologiska studieordningen, som förutsätter att flera olika livsåskådningar borde undersökas, ställer han aldrig frågan om förhållandet mellan den kristna trons struktur och de strukturer som möter i andra livsåskådningar. Det kan kanske betraktas som enbart en belastning att man kräver att den teologiska forskningen nu skall ta itu med den mångfald av tros- och livsåskådningar som möter i nuets

pluralistiska samhällen. Å andra sidan är det möjligt att man förstår en livsåskådnings bärande struktur bäst när man ser den mot bakgrunden av andra möjliga sådana strukturer. Om man skiljer mellan ytstrukturer och djupstrukturer, hur många möjliga livsåskådningsdjupstrukturer finns det? Somliga skulle kanske mena att det i grund och botten finns bara ett naturligt religiöst grundspråk, men det är också möjligt att strukturalismen inom religionsforskningen skulle kunna uppvisa flera möjliga djupstrukturer. Här ligger tanken på motivforskningens olika grundmotiv nära till hands. Ett ännu försummat område inom teologin är att utarbeta en komparativ teologi, där man konstruktivt och konsekvent jämförde innebörden i två eller tre grundmotiv (grundstrukturer).

När man läst Häggglunds artikel står flera dörrar på glänt. Man får hoppas att diskussionen förs vidare och att vetgiriga och modiga forskare tittar in genom de dörrar som Häggglund har öppnat. På detta sätt kan den teologiska traditionens verkningshistoria föras vidare.

Bernhard Erling

## Vad handlar teologisk livsåskådningsforskning om?

På senare år har man vid de teologiska fakulteterna alltmer kommit att intressera sig för något som kallas "livsåskådningsforskning". Det kan tyckas innebära en markant utvidgning av det traditionella området för teologisk forskning, och det är kanske delvis därför man också börjat syssla med själva *begreppet* "livsåskådning". Riksbanksfonden har exempelvis stött ett teologiskt forskningsprojekt med rubriken "Livsåskådningar i det moderna samhället" där just utvecklandet av ett fruktbart livsåskådningsbegrepp tycks ha varit ett av huvudsyftena. Som ett resultat av detta projekt har Anders Jeffner i sin skrift *Livsåskådningsforskning*, Uppsala 1973, konstruerat en definition av "livsåskådning", och för den som vill förstå vad teologisk livsåskådningsforskning är ligger det nära till hands att reflektera något över denna definition.

Jag skall här argumentera för att Jeffners definition inte är särskilt lyckad, och att det inte heller är lätt att se hur den borde formuleras för att bättre stämma överens med hans egna intentioner. Avslutningsvis skall jag också

såga något om definitionens forskningspolitiska aspekter.

## I

Jeffner frågar sig "om vi kan ge någon stipulativ definition av "livsåskådning" som bevarar ett visst samband med den allmänna användningen av termen och som introducerar ett fruktbart vetenskapligt begrepp" (s. 10). Han anser att man kan det, och hans eget förslag ser ut så här:

"Med en persons livsåskådning menas personens centrala värderingssystem och personens grundhållning och den del av det personen anser sig veta om sig själv och sin omvärld vilket påverkar hans centrala värderingssystem eller grundhållning på ett sätt som personen är beredd att acceptera" (s. 18).

En persons "värderingssystem" består av hans normer och värden (s. 12). Dessa kan ha olika grad av "inre påtaglighet" och "förknippning med jagupplevelsen", och en persons "centrala värderingssystem" är den del av hans värderingssystem som har hög inre påtaglighet och/eller stark förknippning med jagupplevelsen (ss. 13—14). Med en persons "grundhållning" avses personens upplevelse av sitt eget liv och tillvaron i stort, under förutsättning att den är "relativt stabil så att den blir den samma i samma situationer under en längre tid" (ss. 14—15).

Denna definition anger alltså nödvändiga och tillräckliga villkor för att något skall vara *en viss persons livsåskådning*. Men vi tänker väl oss normalt att en och samma person kan ha olika livsåskådningar (värderingar, etc.) vid olika tidpunkter i sitt liv. Detta tycks också Jeffner förutsätta (se t.ex. ss. 74—75), och antagligen skulle han därför gå med på att hans definition bör kompletteras med en tidsvariabel på ungefär följande sätt:

(D1) Personen  $P$ :s livsåskådning vid tidpunkten  $t =_{df}$  den helhet som består av  $P$ :s centrala värderingssystem vid  $t$ ,  $P$ :s grundhållning vid  $t$ , samt den del av det  $P$  vid  $t$  anser sig veta om sig själv och sin omvärld som påverkar hans centrala värderingssystem eller grundhållning vid  $t$  på ett sätt som  $P$  är beredd att acceptera vid  $t$ .

Nu är det ju ingalunda klart att alla alltid har ett värderingssystem som är centralt i Jeffners mening, eller att alla alltid har en grundhållning, eller att alla alltid har teoretiska åsikter som uppfyller betingelserna i (D1). Men Jeffner hävdar att vi alla har en livsåskådning i hans mening (s. 76). Jag tror därför att (D1) bör uppfattas så att vissa komponenter kan saknas — eller vara "tomma" — i enskilda fall. En person kan exempelvis ha en livsåskådning trots att han saknar grundhållning. Så tror jag att Jeffner har tänkt sig saken.

Om man också vill kunna tala om en persons livsåskådning utan (explicit eller implicit) referens till någon viss tidpunkt — och det vill uppenbarligen Jeffner (jfr ss. 20—21) — så kan ett sådant begrepp definieras med hjälp av (D1) på exempelvis följande sätt:

(D2)  $P$ :s livsåskådning =<sub>df</sub> den helhet som består av  $P$ :s livsåskådningar vid de tidpunkter som infallit under  $P$ :s livstid.

## II

Men antag nu att man också vill kunna tala om livsåskådningar utan referens till personer. Ett sådant språkbruk är vanligt, och det tycks vara av intresse även för Jeffner. Han anser exempelvis — utan att hänvisa till några personer — att alla etablerade religioner är livsåskådningar (s. 26). (D1) kunde då kompletteras med följande definition:

(D3)  $L$  är en livsåskådning =<sub>df</sub> Det finns en person  $P$  och en tidpunkt  $t$  sådana att  $L$  är  $P$ :s livsåskådning vid  $t$ .

Jag är emellertid rätt säker på att Jeffner inte skulle godta (D3). Ty enligt (D3) måste varje livsåskådning omfattas av någon person. Och detta vill inte Jeffner godta. Han skriver:

"Det kan vara bra att kunna tala om en livsåskådning som ingen människa omfattar eller har omfattat. Med det skall vi mena en samling sådana åsikter som skulle vara en livsåskådning om någon omfattade dem. Att konstruera en ny livsåskådning innebär alltså att framställa en hypotes om att vissa teorier, värderingar och normer kan fungera för någon person som en livsåskådning" (s. 19).

Låt oss ta fasta på den andra meningen i detta citat. Om man letar efter en allmän, icke person-orienterad definition av livsåskådningsbegreppet i Jeffners skrift, så är denna formu-

lering det närmaste man kan hitta. På grundval av den kunde man anta att Jeffner skulle acceptera följande definition:

(D4)  $L$  är en livsåskådning =<sub>df</sub>  $L$  är en samling åsikter som är sådana att det för alla personer  $P$  och alla tidpunkter  $t$  gäller att om  $P$  skulle omfatta  $L$  vid  $t$ , så skulle  $L$  vara  $P$ :s livsåskådning vid  $t$ .

Återigen skulle då definiens här tolkas i enlighet med (D1), som ju nära ansluter sig till Jeffners egen ursprungliga definition.

Men (D4) förefaller helt oacceptabel. Ty det är ytterst osannolikt att någon som helst samling åsikter skulle vara en livsåskådning i denna mening. Det (hypotetiska) faktum att  $P$  omfattar en viss samling åsikter  $L$  vid  $t$  garanterar ju inte (a) att de värderingar och normer som ingår i  $L$  också ingår i  $P$ :s centrala värderingssystem vid  $t$ , (b) att inga *andra* normer eller värderingar ingår i detta, (c) att  $P$  inte har någon *grundhållning* vid  $t$ , och (d) att  $P$ :s centrala värderingssystem vid  $t$  på ett för  $P$  vid  $t$  acceptabelt sätt *påverkas* av de, och endast de, teoretiska åsikter som ingår i  $L$ . Och även om allt detta skulle råka gälla för *någon* person och tidpunkt, så är det väl ytterst otroligt att det dessutom skulle gälla för *alla* personer och tidpunkter.

Det kan då ligga nära till hands att i stället ta fasta på den sista meningen i citatet ovan. Den kan kanske leda tankarna till (D3), men en rimligare tolkning får vi nog om vi modifierar (D3) på ungefär följande sätt:

(D5)  $L$  är en livsåskådning =<sub>df</sub>  $L$  är en samling åsikter som är sådana att det för någon person  $P$  och någon tidpunkt  $t$  gäller att  $L$  skulle kunna vara  $P$ :s livsåskådning vid  $t$ .

### III

Såvitt jag kan se skulle emellertid (D5) bli orimligt svårhanterlig i praktiken. Därför skulle man inte heller med någon större grad av säkerhet och intersubjektivitet kunna avgöra om något är en livsåskådning enligt (D5).

Antag t.ex. att vi vill avgöra om kristendomen är en livsåskådning i denna mening. (Jeffner anser att kristendomen är en livsåskådning i hans mening — jfr ss. 26 och 32.) Först måste vi då avgöra precis vad som ingår i kristendomen. Redan detta förefaller svårt. För enkelhetens skull kan vi här tänka oss — vilket verkar rimligt — att ingen grundhållning ingår,

men att vissa normer,  $N$ , vissa värderingar,  $V$ , och vissa teoretiska åsikter,  $T$ , ingår. Vi kunde då fråga oss om det finns någon person  $P$  och någon tidpunkt  $t$  sådana att  $N+V+T$  faktiskt är  $P$ :s livsåskådning vid  $t$  enligt (D1).

Att på ett övertygande sätt besvara denna fråga skulle vara en formidabel uppgift, och jag tror att den som på allvar satte igång med ett sådant projekt skulle betraktas som en smula galen. Själv betvivlar jag att man skulle hitta någon person vars livsåskådning vid en viss tidpunkt är just  $N+V+T$ . (Detta är naturligtvis förenligt med att man skulle hitta många som accepterar  $N+V+T$ . Enligt (D5) kan ju en person omfatta en viss livsåskådning utan att denna är hans livsåskådning i (D1):s mening.) Men dessutom borde en sådan undersökning vara helt överflödigt. Ty poängen med (D5), och det uttalande hos Jeffner som ligger bakom (D5), är väl just att man skall kunna avgöra om en given samling åsikter är en livsåskådning utan att ta reda på om den *faktiskt* utgör någons livsåskådning vid någon viss tidpunkt.

Men *hur* skall man då kunna avgöra detta? Hur skall man kunna *visa* att  $N+V+T$  skulle kunna vara någons livsåskådning vid någon tidpunkt? Det kan ju knappast vara tillräckligt att vi på grundval av våra nuvarande kunskaper (t.ex. i psykologi och samhällsvetenskap) inte kan utesluta denna möjlighet. Ty i så fall skulle definitionen bli alltför vid. Vad som krävs är väl snarare att vi har tillgång till så omfattande och väletablerade teorier att vi har goda skäl att tro på premisserna i något resonemang av ungefär följande typ: "Det finns personer av typ  $R$ ; det är fullt möjligt att någon person av typ  $R$  under en del av sitt liv befinner sig i situationer av typ  $S$ ; om en person av typ  $R$  under en del av sitt liv befinner sig i situationer av typ  $S$ , så kommer hans livsåskådning vid någon senare tidpunkt att bestå av  $N+V+T$ ; alltså skulle  $N+V+T$  kunna vara någons livsåskådning vid någon tidpunkt." Det är väl ganska klart att vi, åtminstone för närvarande och inom överskådlig tid, inte har tillgång till några sådana teorier.

Jeffner skulle nog hålla med om detta. Men han skulle kanske påpeka att han inte har uttalat sig om möjligheten av att lösa problem av detta slag, utan endast om möjligheten av att formulera *hypoteser* (jfr citatet ovan). Och vad jag här har sagt är naturligtvis förenligt med att man kan formulera en hypotes som går ut på att kristendomen är en livsåskådning i (D5):s mening. Men detta gör inte (D5) mindre svårhanterlig. Och för övrigt är det inte troligt



att Jeffner betraktar påståendet att kristendomen är en livsåskådning enbart som en hypotes för vilken vi har föga eller ingen evidens. Sannolikt anser han det som ett relativt okontroversiellt faktum att kristendomen är en livsåskådning. Men detta tycks förutsätta att han använder termen "livsåskådning" i en annan mening än den som anges av (D5).

#### IV

Det finns också andra skäl för antagandet att Jeffner inte skulle godta (D5). Ty när allt kommer omkring tycks han inte mena att en livsåskådning enbart består av en samling åsikter (värderingar, etc.). För att klargöra detta kan vi föreställa oss två personer,  $P_1$  och  $P_2$ , sådana att  $L_1$  är  $P_1$ 's livsåskådning vid  $t_1$  och  $L_2$  är  $P_2$ 's livsåskådning vid  $t_2$ . Låt oss anta att en och samma åsikt (norm, värdering, eller teoretisk åsikt) kan ingå i både  $L_1$  och  $L_2$ . I så fall kan vi också anta att det råkar vara så att det för varje åsikt  $x$  gäller att  $x$  ingår i  $L_1$  om och endast om  $x$  ingår i  $L_2$ . Låt oss slutligen också anta att  $P_1$  och  $P_2$  har samma grundhållning eller att bägge saknar grundhållning (vid tidpunkterna i fråga). Vårt exempel är alltså konstruerat så att  $L_1$  och  $L_2$  i en viss mening har precis samma innehåll. Enligt (D5) borde de då vara identiska. Men Jeffner tycks mena att de ingalunda behöver vara identiska. Han hävdar nämligen att livsåskådningar kan skilja sig i flera olika avseenden *utöver* det att de innehåller olika åsikter eller olika grundhållningar (se t.ex. ss. 29 ff). Låt mig ge några exempel på detta.

(1) Jeffner säger att de element som ingår i en livsåskådning kan vara explicita eller implicita (s. 32). Det är därför möjligt att  $L_1$  är mer explicit än  $L_2$ , dvs. att  $L_1$  innehåller fler explicita element än  $L_2$  (jfr s. 33). Och då skulle Jeffner säkert anse att  $L_1$  och  $L_2$  är två olika livsåskådningar. Annars skulle vi ju här ha ett exempel på en livsåskådning som är mer explicit än sig själv.

(2) "Vi kan tänka oss att t.ex. två marxister har till synes identiska livsåskådningar men den ena är starkt engagerad i sin marxism medan den andra omfattar sin livsåskådning på ett jämförelsevis svalt och oengagerat sätt. Vi säger då att den första åskådningen har stor känslomässig styrka medan den andra har svag känslomässig styrka" (ss. 38—39). Av detta citat kan man dra slutsatsen att Jeffner skulle anse att  $L_1$  och  $L_2$  inte är identiska om  $P_1$  är starkt engagerad i  $L_1$  medan  $P_2$  omfattar  $L_2$

på ett svalt och oengagerat sätt.

(3) Han säger också att en livsåskådning är "en helhet som utmärks av ett visst mönster. Många likartade åsikter i teoretiska och moraliska frågor kan ingå i helt olika livsåskådningar beroende på hur de är sammanfogade med varandra och med grundhållningen" (s. 18). Härav tycks följa att om åsikterna i  $L_1$  är sammanfogade på ett annat sätt än åsikterna i  $L_2$  — vilket är fullt möjligt — så skulle Jeffner säga att  $L_1$  och  $L_2$  är två olika livsåskådningar trots att de innehåller precis samma åsikter och samma grundhållning.

Fler exempel skulle kunna ges, men dessa kan få räcka. Min konklusion är att Jeffner (åtminstone oftast) menar att en livsåskådning är något annat, eller något mer, än en samling åsikter (eventuellt i kombination med en grundhållning). Han tycks mena att det är en sorts "helhet" som visserligen i någon mening "innehåller" vissa åsikter och eventuellt en grundhållning, men som inte kan identifieras enbart genom en uppräknings av dessa. Detta talar för att han inte skulle godta (D5), ty enligt (D5) kan ju en livsåskådning identifieras genom en sådan uppräknings. (Av samma skäl skulle han tydligen inte heller godta de tidigare definitionerna.) Mot denna bakgrund är det också svårt att förstå hur kristendomen skulle kunna vara en livsåskådning i Jeffners mening.

Jag har här förutsatt att termen "åsikter" (liksom "värderingar", etc.) skall tolkas så att det är möjligt att en och samma åsikt omfattas av olika personer. Detta är den normala tolkningen. Men man kunde kanske tro att Jeffner förutsätter en tolkning som innebär att åsikter är en sorts partikulära, "konkreta" fenomen, som alltid är knutna till en bestämd person, så att två personer aldrig kan ha samma åsikt om något. I så fall skulle nog en livsåskådning i hans mening kunna identifieras genom en uppräknings av de åsikter som den innehåller, men i så fall verkar det också klart att exempelvis kristendomen, naturalismen och existensialismen (som Jeffner vill betrakta som livsåskådningar) inte är några livsåskådningar, ty de — och deras komponenter — kan väl just omfattas av mer än en person. Jag antar därför att Jeffner inte använder "åsikter" i en sådan "konkret" mening — och att han alltså inte skulle godta (D5).

#### V

Men vad menar då Jeffner med en "livsåskådning"? Ja, det är inte lätt att säga. Hans fram-

ställning kan knappast avlockas ytterligare ledtrådar, och för att göra en lång historia kort vill jag här påstå att det är *omöjligt* att konstruera en definition som passar ihop med den.

Spelar detta någon roll? Kan man inte nöja sig med konstaterandet att termen "livsåskådning" tycks användas av Jeffner — liksom av många av oss andra — på flera olika sätt? Är det så viktigt att hitta en klar definition av detta begrepp om man vill syssla med livsåskådningsforskning?

Själv tror jag inte att det är särskilt viktigt. För övrigt har ju livsåskådningar sedan länge studerats inom en rad olika humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnen — t.ex. filosofi, litteraturvetenskap, idéhistoria, socialantropologi och sociologi — trots att man där, såvitt jag kan se, sällan har bekymrat sig om att ge ordentliga definitioner av begreppet livsåskådning. Jag tror inte att detta är någon större brist.

I själva verket har jag intrycket att det speciellt är teologer som har intresserat sig för *begreppet* livsåskådning. Skälet härtill är väl att detta begrepp — eller snarare själva *ordet* "livsåskådning" — på senare tid kommit att användas för att avgränsa teologernas arbetsområde. Sålunda har man exempelvis nyligen inrättat en professur i "tros- och livsåskådningsvetenskap" vid den teologiska fakulteten i Uppsala. Denna fakultet anordnar för övrigt i samband med universitetets femhundraårsjubileum 1977 ett symposium kring "livsåskådningsforskning", vilket i inbjudan karakteriseras som "ett nytt vetenskapsområde" (även om man samtidigt tycks uppfatta det som identiskt med, eller som en del av, systematisk teologi). I ämnesbeskrivningen till den nyinrättade professuren sägs det också bl.a. att "direkta primärforskningar kring de icke-kristna livsåskådningarna kan företas inom ämnets ram".

Under sådana förhållanden är det begripligt att teologer vill definiera begreppet livsåskådning. Deras arbetsfält bestäms ju av vad man lägger in i detta rätt oklara begrepp, och här finns alltså en möjlighet att genom ett enkelt handgrepp utvidga detta arbetsfält på ett intressant sätt. Även om en definition av "livsåskådning" inte tjänar några vetenskapliga syften, så kan den alltså mycket väl tillgodose vissa *forskningspolitiska* behov.

I och med att kristendomens sociala betydelse har minskat tycks teologerna alltmer vilja syssla med sådana profana tankeriktningar som t.ex. marxism, positivism och existentialism. Detta gäller såväl forskning som undervisning

på alla nivåer. Man kan då fråga sig varför just teologer skall anses ha en speciell ämneskompetens som gör dem lämpade att syssla med dessa profana läror. Deras specialitet är ju kristendomen, och det är knappast troligt att sådana tänkare som Marx, Carnap och Sartre skulle anse att deras läror bör handhas av teologer.

För att bemöta sådana synpunkter, och för att legitimera sitt arbetsområde, kan teologerna då använda sig av livsåskådningsbegreppet. Om de kan visa att såväl kristendomen som marxismen och andra profana läror är livsåskådningar i precis samma mening — vilket kräver en lämpligt vald definition av livsåskådningsbegreppet — så kan de kanske därmed skapa intrycket att de själva, som onekligen är experter på studiet av kristendomen, också är speciellt lämpade att studera marxism, positivism, existentialism, humanism, etc. Kan man studera *en* livsåskådning, så kan man väl därmed också studera andra?

Men dessutom vill teologerna tydligen gärna få "livsåskådningsforskningen" att framstå som ett *nytt* forskningsområde. Det vore därför inte så lyckat att definiera "livsåskådning" så att det, utöver kristendomen, enbart omfattar en rad mer eller mindre väletablerade och välkända läror eller "ismer". Dessa studeras ju redan inom andra discipliner. Jag tror att det är mot denna bakgrund man måste se Jeffners definitionsförslag. Ty det är ju konstruerat så att *var och en* av oss har en livsåskådning. Och vanliga människors "livsåskådningar" (betraktade som helheter) har väl tidigare inte studerats särskilt mycket — även om naturligtvis samhällsvetare i stor utsträckning har intresserat sig för folks åsikter och attityder på särskilda, mer välvägränsade områden, eller i vissa bestämda frågor (något som i mina ögon är väl så intressant). Studiet av livsåskådningar i t.ex. (D1):s mening kan nog med en viss rätt betraktas som ett nytt vetenskapsområde. I själva verket är det väl så nytt att det knappast kan sägas existera ännu.

Det förefaller emellertid som om de olika syften som sålunda kan antas ligga bakom teologernas försök att definiera begreppet livsåskådning inte på något enkelt och naturligt sätt kan tillgodoses med en och samma definition. Om man inriktar sig på att få med välkända "ismer", så är det naturligtvis inte så lätt att samtidigt avgränsa ett nytt vetenskapsområde. Och om man i stället konstruerar en definition som verkligen fångar in fenomen som hittills inte studerats, så löper man risken att missa de mer välkända läror som man

ogärna vill undvara. Jeffners definitionsförsök tycks exemplifiera detta sistnämnda förhållande.

Lars Bergström

## Överkomliga problem och stora möjligheter

Svar till Lars Bergström

Jag tycker att det är bra att olika kritiska synpunkter på s.k. livsåskådningsforskning kommer fram nu när flera projekt inom området planeras. Av Lars Bergström kan man också vänta sig relevant och skarpsinnig kritik. Det är därför med en viss besvikelse jag läst hans diskussionsinlägg. Det är enligt min mening ganska dåligt. Sista avdelningen är inte bara insinuant utan också grovt felaktig. De första partierna innehåller visserligen några riktiga iakttagelser om problem med min livsåskådningsdefinition, men deras fel är att Bergström här överdriver problemens vikt och undviker att se näraliggande lösningsmöjligheter. Jag har inte genom Bergströms argument blivit övertygad om att jag på något avgörande sätt bör ändra min livsåskådningsdefinition. Det blir kanske enklast för läsaren att bedöma vem av oss som har rätt om jag kommenterar de olika avsnitten i Bergströms inlägg i tur och ordning.

I sin inledning refererar Bergström till min skrift *Livsåskådningsforskning* och till det projekt som den sammanfattar. En läsare kan kanske få intryck av att det arbete som gjorts och planerats inom projektet står och faller med mitt definitionsförslag. För säkerhets skull vill jag understryka att det inte är så. Man kan mycket väl behålla programmet och konstruera definitionen annorlunda. För min egen del har jag inte investerat någon prestige i det här definitionsförslaget.

(I) Den första preciseringen (D1), som Bergström gör av min definition, överensstämmer med mina intentioner. När jag nu om igen reflekterar över definitionen i denna form, ser jag att det nog var förhastat av mig att skriva att alla har en livsåskådning i denna mening. Jag borde ha skrivit "troligen de flesta". Det är svårt att tolka (D1) så att man verkligen tryggt kan säga att alla har en livsåskådning. Bergströms förslag att tolka definitionen så att "vissa komponenter" i definiens skulle kunna

saknas tycker jag inte är bra. Det blir lite underligt att tolka definitioner så. Jag har ofta tänkt mig att komponenten "grundhållning" skulle kunna saknas och man kunde överväga en formulering där detta explicit utsågs. Det skulle ändå inte bli så att alla har en livsåskådning i denna mening, men möjligen blir livsåskådningsbegreppet mer hanterbart genom en sådan konstruktion. På den här punkten är jag för närvarande en smula vankelmodig och skulle vilja hålla frågan öppen till jag har arbetat mer med empiriskt material. För det fortsatta resonemanget här kan jag preliminärt gå med på att vi kan tala om livsåskådningar utan grundhållning.

Att på grundval av (D1) definiera en persons livsåskådning utan tidpunktsreferens är som Bergström noterar inte något principiellt problem. Om (D2) kan förefalla någon underlig beror det nog på att man i praktiken oftast inte intresserar sig för en persons livsåskådning över huvud taget utan för en persons livsåskådning under en viss tidsperiod. Jag tror alltså det är vanligt med en implicit tidsreferens när man uttalar sig om personers livsåskådningar.

(II) Under avdelningen II finns ett resonemang som enligt min mening leder Bergström fel i fortsättningen. Jag tycker han här har en tendens att bland de möjliga tolkningarna av min ståndpunkt helt i onödan välja sådana som gör begreppsapparaten ohanterlig. Det är inte någon fruktbar tolkningsmetod. Vad skall det t.ex. tjäna till att föreslå definitionen (D4) och ägna ett stort stycke åt att diskutera denna? Den är ju helt uppenbart ointressant. (D3) är däremot ett intressant alternativ. Eftersom jag mest intresserat mig för faktiskt föreliggande åskådningar har en definition som (D3) ofta förefallit användbar i det praktiska arbetet. Men jag påpekade i det stycke som Bergström citerar att den är otillfredsställande. Vad jag avsåg var att en definition som (D3) behöver kompletteras. Eftersom kompletteringen inte var så aktuell utförde jag den inte närmare utan pekade bara ut den riktning en sådan komplettering kunde ta. Jag tänkte mig då i första hand att man skulle differentiera livsåskådningsbegreppet. Det sker lämpligen så att man utgår från "L är en föreliggande livsåskådning". Detta definieras enligt (D3). Så inför man "L är en möjlig livsåskådning" eller "L är en önskvärd livsåskådning" och definierar dessa uttryck genom att låta uttrycken "möjlig" och "önskvärd" förekomma också i definiens. Vidare får man tillägga, för att få ett bra språkbruk, att en möjlig livsåskådning

etc. inte skall vara en föreliggande. Att föra in modala uttryck som operatorer i definitionen på antytt sätt leder inte till några speciella tekniska problem och att utarbeta det här förslaget mera strikt förefaller inte så svårt om man är intresserad av saken. Men Bergström följer inte detta spår utan föreslår istället (D5) som leder till några i sammanhanget onödiga komplikationer. (När vi t.ex. vet att något inte är en föreliggande livsåskådning men inte kan avgöra om det är en möjlig livsåskådning, kan vi enligt (D5) bara säga att vi inte kan avgöra om det är en livsåskådning.)

Skall jag säga något positivt om detta stycke är det att Bergström såtillvida har rätt som att jag behöver använda mig av några närbesläktade livsåskådningsdefinitioner och att det blir lite otympligt att föra samman dem till en enda. Men att detta skulle vara någon stor och ödesdiger upptäckt, som en formulering i avdelning (V) ger vid handen, är ju rent nonsens.

(III) I stycket III behandlar Bergström svårigheterna med (D5). Eftersom jag inte godtar eller behöver godta (D5) kan jag gå förbi vissa delar av detta parti. Men några svårigheter som Bergström påpekar återkommer också om man resonerar så som jag nyss antytt. Kan man t.ex. avgöra om verkligen kristendomen är en föreliggande livsåskådning enligt en definition analog med (D3)? Det är det problem som jag i *Livsåskådningsforskning* (s. 52) kallade det metodiska initialproblemet. Jag kan inte förstå annat än att Bergström överdriver svårigheten i detta problem. Vi har metoder för att ta reda på en persons centrala värderingssystem, grundhållning och teoretiska övertygelser. Vi känner också till vissa regelbundenheter i förhållandet mellan teoretiska övertygelser och värderingssystem eller grundhållning. Naturligtvis kan man också undersöka vad en person godtar av sambandet mellan komponenterna. På så sätt kan vi få fram föreliggande livsåskådningar hos olika personer under vissa angivna perioder. Med utgångspunkt från olika autenticitetskriterier får man sedan försöka avgöra vilka teoretiska läror, värderingssystem och grundhållningar som lämpligen kan kallas kristna. Sedan kan vi med säkerhet säga att flera kristna ståndpunkter är föreliggande livsåskådningar. Genom detta sätt att resonera framträder visserligen ett nytt problem. Det blir svårt att definiera kristendom enbart som föreliggande livsåskådningar enligt definitioner som (D3), och kanske kan min framställning ge vid handen att man skulle kunna göra det. Men också på den punkten går det lätt att

göra modifikationer och tala om kristendom i flera betydelser. Det skulle kanske t.o.m. kunna leda till en rätt fruktbar begreppsbildning och leder absolut inte till något haveri för livsåskådningsdefinitionen. Större problem blir det att avgöra vad som är möjliga eller önskvärda livsåskådningar. Våra begränsade kunskaper när det gäller att förutsäga mänskliga reaktioner gör att vi ofta inte kan avgöra definitivt om något är en möjlig livsåskådning. Men i många fall har vi tillräckliga kunskaper för att med stor sannolikhet säga att något inte är det. På grundval av det moraliska normsystem vi accepterar går det naturligtvis också ofta att säga vad som inte är en önskvärd livsåskådning. De fall vi inte kan avgöra innebär inte någon principiell olägenhet med definitionen och hindrar oss ju inte att avgöra vad som är föreliggande livsåskådningar.

När jag ser Bergströms resonemang om kristendomen framträder för mig ett problem som Bergström inte tar upp. Jag måste ha misslyckats med att klargöra vad jag avsåg med grundhållning. Det är för mig nämligen självklart att en person som omfattar kristendomen som regel har en grundhållning.

(IV) Resonemanget under IV ter sig från min synpunkt som lite underligt. Kanske har jag inte förstått det riktigt. Jag har inte uttryckligen diskuterat hur stor överensstämmelse mellan livsåskådningar man skall kräva för att kunna säga att två personer har samma livsåskådning, men inte kan det vara något bekymmer att definiera "samma livsåskådning" på så sätt att två personer kan sägas ha samma livsåskådning samtidigt som man kan notera skillnader mellan livsåskådningarna — att de t.ex. är omfattade med olika grad av engagemang. Det ligger ingen motsägelse i detta och det introducerar inte något onaturligt språkbruk. Låt oss tänka oss att vi möter två personer som går sida vid sida och sjunger "Internationalen". Naturligtvis säger vi då att de sjunger samma sång. Samtidigt kan vi notera att den enes sång är mer engagerad än den andres eller, att en sjunger falskt och en rent etc. Skulle man definiera vad som menas med att  $P_1$  och  $P_2$  sjunger samma sång vid ett visst tillfälle är det lämpligt att göra det så att man kan notera olikheter mellan  $P_1$ :s och  $P_2$ :s sång även när sången enligt definitionen är densamma.

(V) För att kunna diskutera det femte avsnittet i artikeln måste man förvandla antydningarna till explicita påståenden. Jag skall formulera sex påståenden (a)—(f) som Berg-

ström verkar ställa sig bakom. Så skall jag diskutera dem i tur och ordning.

(a) Teologer vill utvidga sitt arbetsfält. — Det är riktigt. När den religiösa situationen förändras är det önskvärt att också religionsforskningens inriktning förändras och förändringar kan innebära en utvidgning av gamla forskningsområden. Den ökade internationaliseringen har t.ex. medfört ett ökat intresse för utomeuropeisk kyrkohistoria och för de kulturkonfrontationer som följt med utbredningen av kristendomen. Icke-kristna religioner har länge hört med till de teologiska fakulteternas forskningsområden, men den dialog mellan världsreligionerna som de senare åren fått förnyad aktualitet måste också leda till nyansatser i forskningen. De traditionella religionerna har inte bara förändrats i förhållande till varandra utan också i förhållande till icke-religiösa åskådningar. Dialogen och konfrontationen mellan marxismen och kristendomen eller islam är här exempel. Religionsforskningen skulle naturligtvis svika om den inte då också upptäckte nya forskningsuppgifter. Forskning inom detta fält kan man naturligtvis inte bedriva utan kännedom om marxismen i och för sig. När situationen i Europa och Sverige förändras och präglas av att religiösa och icke-religiösa uppfattningar på olika sätt möts, konfronteras och påverkar varandra skulle de som sysslar med religionsforskning bete sig underligt om de inte utvidgade sitt intresseområde så att de kan ge kunskaper om det aktuella läget. När dessutom forskningen inom området rent allmänt är eftersatt tycker jag den som beklagar religionsforskningens utvidgning intar en besynnerlig position, och jag tror inte Bergström vill inta den.

(b) Teologerna använder termen "livsåskådning" i ett forskningspolitiskt spel som syftar till att maximalt utvidga fakultetens verksamhetsområde. — Detta påstående är helt enkelt osant. I enlighet med vad jag sagt ovan behövs det inget terminologiskt trolleri för att motivera utvidgningen. Det är inte heller brist på brännbart och angeläget material inom den traditionella religionsforskningens område som utgör något problem för fakulteterna. Problemet är att detta material är så enormt i förhållande till resurserna att man måste tänka sig noga för innan man drar in nytt. När man ändå ansett det nödvändigt att ta upp forskning bl.a. om de alternativ till de traditionella religiösa livshållningarna som finns i vår kultursituation har det inte varit forskningspolitiska hänsyn som gjort att termen "livsåskådning" kommit att

användas. Den är i själva verket ganska besvärlig eftersom det är svårt att undvika att kalla religiösa ståndpunkter för livsåskådningar. Samtidigt finns det ett behov i forskningspolitiska sammanhang att terminologiskt skilja mellan forskning om etablerade religiösa läror och om andra livsåskådningar. Detta förhållande visar sig t.ex. i benämningen Tros- och livsåskådningsvetenskap. Det som Bergström framställer som en taktisk fint är i själva verket ett besvärligt problem. Jag har i min skrift *Livsåskådningsforskning* försökt kringgå det och samtidigt visa att man kan introducera ett vetenskapligt fruktbart livsåskådningsbegrepp.

(c) Det är speciellt teologer som intresserat sig för definitioner av livsåskådning. — Bergström säger att det är hans intryck att det förhåller sig så. Mitt intryck är att alla som från olika vetenskapliga områden har närmat sig det fält som man vill ange med termen "livsåskådning" har känt det nödvändigt att ställa definitions- och avgränsningsfrågor av ett slag som är analogt med dem jag definierar. Jag redovisar också sådana försök i *Livsåskådningsforskning*.

(d) Det är inte viktigt att definiera livsåskådning. — Naturligtvis kan man låta termen "livsåskådning" behålla den mångtydighet och vaghet den har i dagligt tal. Så kan olika vetenskaper undersöka vissa av de företeelser som ibland kallas "livsåskådningar" utan att närmare fundera på ett eventuellt samband dem emellan. Bergström har rätt i att så har det ofta varit. Men jag är ytterligt förvånad över att han tycks vara nöjd med den situationen. Samtidigt vet vi att viktiga avnämargrupper till universiteten inte är nöjda. Det gäller skola, studieförbund, trossamfund och politiska partier. Där har man sett att det finns viktiga frågeställningar inom tillämpningsområdet för termen "livsåskådning" som ligger obearbetade. Skall man föra fram de frågeställningarna i forskningen är det en möjlig väg att börja intressera sig för livsåskådningsbegreppet och besläktade begrepp som "belief-system" "ideologi" etc. Huvudsyftet med min definition var ju just att visa hur man med utgångspunkt från den kan formulera viktiga nya forskningsuppgifter där de materialtyper och metoder som tidigare utformats kan mötas på ett fruktbart sätt.

(e) Teologer anser sig speciellt lämpliga att bedriva forskning om sådana profana läror som marxism, positivism, existentialism, humanism etc. — Jag känner ingen person som har den

konstiga föreställningen att just egenskapen att tillhöra en teologisk fakultet skulle ge någon särskild kompetens till detta. Sådana figurer finns nog bara i Bergströms fantasi. Däremot känner jag flera som studerat t.ex. Kierkegaards kristendomstolkning och sedan intresserat sig för hur vissa av Kierkegaards tankar förts vidare i modern idéhistoria. Sådana personer kan vara en tillgång vid studiet av existentialismen. Jag känner andra teologer som intresserat sig för konfrontationen mellan den empiristiska filosofin och kristendomen. Kanske de kan bidra till studiet av positivismen. Men ingen teolog jag känner till har drömt om att monopolisera forskningen om de uppräknade åskådningarna. I själva verket är nog (e) inte vad Bergström egentligen vill säga. Man får intryck av att han företräder den uppfattning som jag skall kalla (f).

(f) Teologer är olämpliga att bedriva forskning om sådana profana läror som marxism, positivism, existentialism, humanism etc. — Det finns ett halvkvävt argument för detta påstående i Bergströms artikel. Det argumentet är värt att dra fram i ljuset för det tål inte ljus. Bergström säger att Marx, Carnap och Sartre knappast skulle anse att deras läror bör behandlas av teologer. Det är — åtminstone när det gäller Marx — säkert sant. Men hur skall man utnyttja detta i ett argument för att teologer verkligen inte bör behandla dessa läror? Ett sätt är att anta en generell norm som säger att om den som uppställer en lära inte vill att denna lära skall undersökas av en viss kategori forskare så bör dessa forskare inte heller undersöka läran. Men en så tokig regel kan naturligtvis inte Bergström acceptera. Då skulle han själv t.ex. som analytisk filosof i ett kapitalis-

tiskt samhälle inte få lov att syssla med Marx' filosofi. Är det kanske något mera begränsat han haft i tankarna, t.ex. att den som har en kristen tro är olämplig att undersöka sådana åskådningar som ifrågasätter den kristna trons sanning och värde? Om man antar det och dessutom att de flesta teologer är kristna så skulle man ha ett argument för att åtminstone de flesta teologer är olämpliga att undersöka t.ex. Sartres livsåskådning. Men det här är naturligtvis inte heller värt att ta på allvar. Varför skulle just en kristen livsåskådning verka deformerande på den vetenskapliga förmågan eller hederligheten? Och om den verkligen skulle göra det, hur skall man bära sig åt med kristna filosofer, litteraturhistoriker eller sociologer? Det bär mig emot att föra den här diskussionen om (f) vidare. Jag får en otäck förmåelse av att den som uppställer eller insinuerar något sådant kan börja ifrågasätta en uppfattning av det slag som Ingemar Hedenius kallade "det språkteoretiska portulatet". Jag tror inte Bergström har sådana tendenser men det vänligaste man kan säga om hans sätt att föra in exemplet med Marx, Carnap och Sartre är enligt min mening att det är slapp.

Det är nu andra året i rad som jag i STK är inblandad i en debatt om definitionsproblem. När jag läser igenom Bergströms artikel på nytt får jag en känsla av att nästa års definitionsdebatt lämpligen borde handla om termen "teologi". Men ännu hellre än att delta i en sådan debatt skulle jag vilja ägna mig åt konkret livsåskådningsforskning. Jag blir nämligen mer och mer övertygad om att den är angelägen.

*Anders Jeffner*

# IN MEMORIAM

---

## Rudolf Bultmann in memoriam

Inte bara ett långt och rikt forskarliv, utan en epok i den nytestamentliga vetenskapen avslutades, när professor Rudolf Bultmann den 31 juli avled i Marburg i en ålder av nära 92 år. Då det i sitt slag ännu öoverträffade arbetet "Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe" kom ut 1910, var den 26-årige författaren redan en lärd och skarpsinnig filolog och exeget, klassiskt fostrad — i dessa ords olika betydelser — under det wilhelmska Tysklands kulturella guldålder. Så sent som i år utgavs i Meyer-serien samme författares sista verk, kommentaren till andra Korinthierbrevet; ett visserligen tjugo år gammalt manuskript hade gjorts tryckfärdigt av en av de hjälpsamma lärjungarna.

Redan nu kan väl sägas att Bultmanns mest betydelsefulla — ehuru inte utåt namnkunnigaste — arbete är hans "Die Geschichte der synoptischen Tradition". I sin första upplaga publicerades det 1921, inte långt efter Martin Dibelius, "Die Formgeschichte des Evangeliums" (1919). På ett mycket mera skarpsynt och solitt sätt än det sistnämnda verket lade det fundamentet för hela den formhistoriska forskningen, ett på sin tid helt nytt sätt att se på evangeliernas uppkomst. De textinterpretationer som alla studerande vid våra teologiska fakulteter sliter med bygger i väsentlig grad på de analysmetoder som för första gången presenterats och preciserats i vad som sedermera i nya upplagor och olika språkdräkter blivit ett standardverk. Samma år 1921 flyttade den i det lutherska Oldenburg födde professorn till Marburg, det universitet som han sedan förblev trogen och vars anseende han ökade med sin egen berömmelse.

Som mäktiga arbeten, skrivna jämsides med smärre skrifter, ordboksartiklar och uppsatser, måste nämnas kommentaren till Johannesevangeliet (1941, också i Meyer-serien) med dess överväldigande rikhaltiga notapparat och de religionshistoriska utblickarna samt, utkom-

men drygt ett årtionde senare, "Theologie des Neuen Testaments" (1953), summan av sin författares syn på de nytestamentliga skrifterna, deras ursprung och inbördes relationer. Dessa båda verk visar på en gång en genial behärskning av stoffet och en begränsning, som på ett oupplösligt sätt hänger ihop med själva grundkonceptionen.

Långt utanför de teologiska fackkretsarna, åtminstone på kontinenten, är Bultmann känd för det som kallas avmytologisering. Bakom denna term, som inte präglats av honom men tidigt kommit till användning i hans skrifter, följer sig det högst angelägna ärendet att låta de nytestamentliga skrifterna förmedla ett budskap till en ny tid och dess människor. Även i sin alls inte prästerliga attityd uppfattade Bultmann sig dock som både vetenskapsman och förkunnare. I de kaotiska åren efter första världskriget och i en då nödvändig reaktion mot en föråldrad sekelskiftesteologi förenades Karl Barth och Rudolf Bultmann i en gemensam nyansats. Det var i början på 1920-talet. Snart nog kom deras vägar att helt skiljas åt. Barth ville låta Nya testamentet tala som det var, mot all mänsklig insikt, som en blixtnödrätt uppifrån. Bultmann avmytologiserade dess texter för att på så vis förhjälpas sin tids människor till en existentiell avgörelse, med både termen och intentionen medvetet övertagna från Heideggers filosofi. Senare en gång jämförde Barth de båda teologernas möte och kortvariga samgående med en valfisk och en elefant som var för sig vid åsynen av den andre grips av förundran över att såna djur finns. Hos ingendera tycks dock ha förelegat någon tvekan om att det inte var fråga om småkryp.

Avmytologiseringen ville Bultmann alls inte se som en urholkning av Nya testamentets budskap utan tvärtom som den enda möjligheten att föra detta budskap ut till människor i det tjugonde seklet. Det var hela tiden fråga om teologi i ordets egentliga betydelse. Lika skeptisk som avmytologiseringens talesman var i fråga om våra möjligheter att komma åt den

historiske Jesus, lika bestämd var han i sin uppfattning om Gud och om vad Gud egentligen vill. I ett inte oväsentligt avseende hade det avmytologiserade budskapet dock gjorts fatalt beroende av den tid och den värld till vilka det fördes ut. Det var i de oredovisade förutsättningarna för tolkningen av själva texterna och för förståelsen av deras ursprungliga syfte. Inte bara att det begynnande 1900-talets naturvetenskapligt dominerande världsbild betraktades som något definitivt och allmängiltigt. Även de sociala ordningar och förhållanden i vilka en tysk professor råkade leva togs för givna. En teologi varar trettio år, eller femtio år om den blir lång. Ett halvt sekel efter det stora 1920-talet har existentalismen spelat ut sin roll — även Heidegger har i år slutat sina dagar — och ingen vet väl riktigt mera vad en existentiell avgörelse är. Naturvetenskapernas världsbild har relativiserats. Men framför allt har de sociala perspektiven radikalt förskjutits i det globala medvetandets tid. I slutet på 1960-talet fann några av Bultmanns trognaste lärjungar till sin häpnad och förskräckelse att de blev angripna från vänster, av revolterande studenter. Dessa ville inte veta av någon existensavgörelse i studerkammaren, inte heller en eskatologi som visade sig vara helt individualistisk och inte hade plats för sociala sammanhang.

I likhet med andra bland sin tids lärde saknade Bultmann trots sitt enorma vetande om allt under antiken sensorium för de historiska realiteter som formade livet i det förflutna och för de historiska personligheternas väsen och verkningar i den miljö där de hörde hemma. Denna brist gör att såväl den på sin tid mycket lästa Jesus-boken (1926, i serien *Die geistigen Heroen der Menschheit*) som Johannes-komentaren och den nytestamentliga teologin visserligen är mäterliga i sina analyser men i längden otillfredsställande i syntesen. Om profeten Jesus hör till kristendomens prolegomena, var kommer då kristendomen ifrån? Om det fjärde evangeliet har redaktionellt sammanställts av delvis felplacerade bitar från

olika traditioner, hur kan det då genom tiderna ha utövat en fascinerande verkan som låter sig historiskt beläggas? Sådana kvarstående frågor hindrar inte att det finns nog och övernog av kunskaper och synpunkter att ösa ur de stora verken.

Med tyngden i sina arbeten och med den både ärliga och riktiga intentionen i sitt avmytologiseringsprogram har Bultmann — det får heller inte glömmas bort — givit en av de väsentliga impulser som väckt intresset för de hermenevtiska frågorna till nytt liv. Bara det är en insats av mycket stora mått, och dess verkningar gör sig alltjämt gällande på bred front även utanför bibelvetenskapen.

Personligen var Bultmann på sitt karaktäristiska sätt en inkarnation av den tyske professorn under en trots yttre katastrofer lycklig tid: flitig vid sitt skrivbord (av princip reste han inte en enda gång till bibelns länder), inspirerande och krävande som lärare, sällskaplig, värfast och på ett sätt som gärna accepterades medveten om vem han var. Som när han under en kongress i Marburg kördes i bil av en svensk kollegas fru och dirigerade fordonet in på en gata som var förbjuden för trafik. På frågan vad polisen skulle säga svarade han: "Sagen Sie nur, Professor Bultmann ist im Wagen."

Han var en av de sista som bildade skola i gammal bemärkelse, för två generationer framåt och med årliga träffar. I sin krafts dagar utövade han ett avgörande inflytande vid tillsättningen av flertalet nytestamentliga professurer i sitt land. Samtidigt får det till hans och hans lärjungars ovanskliga heder sägas att de aldrig lät sig infekteras av nazismen. Lärofadern själv stack inte under stol med sin mening, och hans elever fick — eller återfick — sina lärostolar först efter krigsslutet. Själv belönades han efter de svåra åren med ett stipendium för att under ett halvår ta igen sig i Uppsala. Från den tiden och från senare möten minns vi den goda glimten i hans ögon. Den hörde med till hans storhet.

*Harald Riesenfeld*